اشرف المرضی
شرح اردو میبذی
حضرت مولانا محمد حسن صاحب باندوی مدرس دارالعلوم دیوبند

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

شرح اردو میبذی

حضرت مولانا محمد حسن صاحب باندوی مدرس دارالعلوم دیوبند

ناشر

1/2
اس نظرثانی شدہ نسخہ سے
نقل وطباعت کے حقوق
بحق ناشر محفوظ ہیں
نام کتاب ___ اشرف المرضی
مصنف ___ حضرت مولانا محمد حسن صاحب
طابع ___ مکتبہ شرکت علمیہ ملتان
مطبع ___
صفحات ___ ۳۴۴
تاریخ طباعت ___ سنہ ۲۰۰۰ء
تعداد ___ ۵۵۰
ملنے کا پتہ مکتبہ اسلامیہ بیرون بوہڑ گیٹ ملتان
Tel # 544913

بسم الله الرحمن الرحيم
محمد رسول الله والذين معه أشداء على الكفار
رحماء بينهم تراهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله
ورضوانا سيماهم في وجوههم من أثر السجود ذلك مثلهم في التوراة
ومثلهم في الإنجيل

بسم اللہ الرحمن الرحیم

الهداية امر من لديه وكل شيء يعود اليه له الحمد على ما انعم علينا سوابق النعم ولواحقها والهم حقائق الحكم ودقائقها،

ترجمہ ہدایت خدا کی طرف سے ثابت ہے اور ہر چیز اس کی طرف لوٹ کر جائے گی، حمد اسی کے لئے خاص ہے اسپر کہ انعام کیا اس نے ہم پر سابقہ نعمتوں کا اور اس کے بعد کی نعمتوں کا، اور حکمت کے حقائق اور اس کی باریکیوں کا ہماری طرف الہام فرمایا۔

تشریح قولہ الهداية: مصنف نے اپنی کتاب کی ابتداء "الہدایت" سے کی ہے تاکہ حمد باری کا ایک نیا انداز پیش کریں۔ ہدایت کا معنی ارارۃ الطریق کے ہیں یعنی راستہ دکھانا۔ دوسرا معنی ایصال الی المطلوب ہے یعنی منزل تک پہونچانا۔ مصنف نے ہدایت کے معاملے کو خدا کی طرف منسوب کیا کہ ہدایت اللہ تعالیٰ ہی دیتے ہیں۔

قولہ امر: یہاں ہر شئے مراد ہے۔

قولہ یعود الیہ: اس سے مصنف نے قیامت کا عقیدہ ظاہر فرمایا ہے کہ تمام چیزیں فنا ہو جائیں گی۔ پھر میدان حشر میں خدا کی بارگاہ میں حاضری ہوگی۔ خلاصہ دونوں جملے کا یہ ہے کہ ہدایت اللہ کی طرف سے ہے اور ہر چیز خدا کی طرف لوٹے گی لہذا ہدایت خدا کی طرف راجع ہوتی ہے، یعنی ہدایت دینا صرف خدا کا کام ہے۔

قولہ الحمد: حمد منعم کے انعامات بیان کرنے کو کہتے ہیں اور چونکہ حقیقی انعام وکمال اللہ رب العزت میں پایا جاتا ہے اس لئے تمام تعریفیں اور حمد خواہ بالواسطہ ہو یا بلا واسطہ تمام کی تمام اللہ رب العلمین ہی کے ساتھ خاص ہے اسی اختصاص کے بیان کرنے کے لئے مصنف لام تخصیص لائے ہیں۔ اور حمد کو ذات باری میں منحصر کرنے کے لئے جار مجرور کو مقدم کیا۔

قولہ سوابق النعم: سوابق مضاف ہے اور صفت ہے، النعم مضاف الیہ ہے اور صفت ہے۔ گویا اس میں جمع کی صفت کی اضافت موصوف کی جانب کی گئی ہے۔ اصل عبارت "النعم السابقۃ" ہے۔ نعم سابقہ سے مراد دو نعمت ہے، ایک یہ کہ وجود میں آچکی ہیں جیسے باطنی اور جسمانی قوتیں اور ان

کی صفات وغیرہ ۔ دوسرے یہ کہ وہ نعمت جو اللہ نے دنیا میں پیدا ہونے کے بعد مخلوق کو عطا کیا ہے مثلاً خوراک پوشاک، عمر، دولت، ثروت وغیرہ ۔ یا نعم سے دنیا کی نعمت مراد ہے ۔
قولہ لواحق النعم : اس میں بھی سوابق النعم کی طرح ترکیب ہے ۔ یعنی وجود کے بعد کی نعمتیں ، یا پھر آخرت کی نعمتیں ، حاصل یہ کہ سوابق و لواحق ایک دوسرے کے مقابل ہے ۔ اگر سوابق سے دنیا کی نعمت مراد ہے تو لواحق سے بعد الوجود کی نعمتیں مراد ہوں گی ۔ اور اگر سابق سے دنیا وی نعمتیں مراد ہوں تو لواحق سے مراد اخروی نعمتیں ہیں ۔
قولہ الہم الینا : الہام بطور فیض قلب میں خیر کو ڈالنا ہے ۔
قولہ حقائق : حقیقت کی جمع ہے موجود نفس الامری کو حقیقت کہتے ہیں ، جس کا وجود اعتبار معتبر اور فرض فارض پر موقوف اور اس کے تابع نہ ہو ۔
قولہ حکم : اس کے بہت سے معانی آتے ہیں ۔ عدل و انصاف ، واقع کے مطابق بات اور دانائی وغیرہ ، یہاں پر حکمت کی جمع ہے ۔ حکمت وہ علم ہے جس میں موجودات نفس الامری سے بحث کی جائے ۔
قولہ دقائق : دقیقہ کی جمع ہے وہ امور جو گہری نظر سے حاصل کئے جائیں ۔ مصنف کی مراد یہاں حقائق و دقائق سے حکمت کے مسائل ہیں ۔ کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک مسائل حکمت کو معلوم کرنے کے لئے دقت نظر کی ضرورت ہے ۔ اسی لئے بلید ذہن والا اسے نہیں سمجھ پاتا ۔
نوٹ : مصنف نے تعریف کو الہدایۃ سے شروع کر کے اشارہ کیا کہ فن حکمت کے مسائل خطرناک ہیں ۔ اگر ذرا سی چوک ہو جائے تو اس کا ایمان متاثر ہو سکتا ہے اس لئے شروع میں اللہ سے دعا کیا ۔ نیز ماتن علامہ اثیر الدین ابہری کی کتاب ہدایۃ الحکمۃ کا معمول ہے کہ وہ کتاب میں جہاں کہیں مشکل مسئلہ آتا ہے تو اس کو ہدایت کے عنوان سے شروع کرتے ہیں ۔ نیز اس کی طرف اشارہ ہے کہ یہ ہدایۃ الحکمۃ کی شرح ہے ۔ ایسے ہی حقائق اور حکم کے لفظ سے بھی مقصود کی طرف اشارہ ہے ۔ اور الہم کے لفظ سے مصنف نے اپنے توکل علی اللہ کے عقیدہ کا اظہار کیا ہے کیونکہ علم محض اللہ کی دین ہے ۔ تو گویا اس کی طرف اشارہ ہے میرا علم جیسا اور جو کچھ ہے محض اللہ تعالیٰ کا انعام اور فضل ہے ۔

والصلوٰۃ علی جمیع الانبیاء والاولیاء خصوصاً علی نبینا محمد الھادی جهات الغدالة وخاتم فص الرسالة وعلى اله الواصلين واصحابه الكاملين

ترجمہ

اور درود نازل ہو تمام انبیاء اور اولیاء علیہم السلام پر، خصوصاً ہمارے نبی حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر جو عدالت کے اطراف متعین کرنے والے ہیں، اور رسالت کے نگینہ کی انگوٹھی ہیں اور حق تک پہونچنے والی ان کی اولاد پر اور ان کے کامل صحابہ کرام پر۔

تشریح

قولہ الصلوٰۃ: حمد باری سے فارغ ہو کر مصنفین ہمیشہ جناب نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے آل واصحاب کرام پر درود وسلام تحریر فرماتے ہیں، جس کی وجہ انہیں کے بیان کے مطابق یہ ہے کہ حقیقی فیضانِ علوم وسعادت اور دیگر باطنی وظاہری وغیرہ نعمتیں اللہ کی جانب سے ہے۔ مگر ذات باری واجب الوجود ہے، لا محدود اور بے پناہ قدرت اور اوصاف کی مالک ہے۔ اس لئے مخلوق ایسی ہستی سے استفادہ کیونکر کرسکتا ہے کیونکہ مخلوق عاجز کمزور اور بے شمار آلائشوں سے ملوث ہے اور قاعدہ ہے کہ افادہ اور استفادہ کے موثر ہونے کیلئے مناسبت کا ہونا ضروری ہے۔ اور واجب الوجود اور عاجز کے درمیان کوئی مناسبت نہیں ہے۔ اس استحالہ کو آسان کرنے کے لئے اللہ تعالیٰ نے ازل ہی میں ایسے افراد کو منتخب فرما لیا تھا، جو واجب الوجود اور مخلوق کے درمیان مناسبت پیدا کرنے کے لئے واسطہ بن سکیں۔ یہ حضرات ستودہ صفات انبیاء ومرسلین کی جماعت ہے، جن کو موقع بموقع حسب ضرورت زمان ومکان اللہ تعالیٰ نے مخلوق کی ہدایت کے لئے مبعوث فرمایا اور جن کے آخر میں حضرت سیدنا ومولانا محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو مبعوث فرمایا تاکہ وہ خدائی احکام واسرار سے اپنی امت کو روشناس کرائیں اور امت کو تعلیم دیں۔ اس لئے یہ ثابت ہوا کہ حضرات انبیاء ورسل۔۔ کے توسط سے بندوں تک فیضان الٰہی پہونچا ہے۔ انہیں بے شمار انعامات میں سے علوم کا فیضان ہے۔ جو انبیاء علیہم السلام کی معرفت ہم تک پہونچا ہے۔ چنانچہ اسی مصلحت اور ضرورت سے حمد باری کے بعد حضرات مصنفین صلوٰۃ وسلام کا اہتمام فرماتے ہیں۔

صلوٰۃ کی نسبت جب باری تعالیٰ کی طرف ہو تو نزول رحمت کے معنیٰ میں ہوگا۔ اور جب اسکی نسبت حضرات ملائکہ کی طرف ہو تو طلب مغفرت کے معنیٰ میں ہوگا اور جب بندوں کی طرف ہو تو دعا کے معنیٰ میں ہوگا۔

قولہ محدد: حدود مقرر کرنیوالے،

قولہ جہات: یہ جہت کی جمع ہے بمعنیٰ سمت اور جانب، اصطلاح میں جہات ستہ یمین، شمال، خلف، قدام، فوق اور تحت جو عوام میں مشہور ہے۔ اور دوسرا معنیٰ طول، عرض، عمق کے اطراف بھی ہیں۔ اور ان جہات میں سے صرف فوق وتحت میں ردوبدل نہیں ہوتا۔ باقی تحقیق اس کی آگے

جہات کے بحث میں انشاء اللہ آئے گی۔

قولہ العدالتہ: عفت، شجاعت اور حکمت کے مجموعہ کو عدالت کہتے ہیں، عقل کا افراط و تفریط کے درمیان ہونا حکمت ہے۔ اور قوت شہوانیہ کا افراط و تفریط کے درمیان ہونا عفت ہے۔ اور قوت غضبانیہ کا افراط و تفریط کے درمیان ہونا شجاعت ہے۔ اور ان تینوں کے مجموعہ کا نام عدالت ہے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کے اندر یہ صفات پورے طور سے موجود تھی اسلئے مصنف نے فرمایا، کہ عدالت کے تمام جہات کو آپ اپنے احاطہ میں لئے ہوئے ہیں

قولہ خاتم فص الرسالتہ: منصب رسالت ایک عمدہ اور قیمتی نگینہ کے مانند ہے اور آپ صلی اللہ علیہ وسلم اس نگینہ کی انگوٹھی ہیں۔ گویا جس طرح انگوٹھی چھلا اور نگینہ کا مجموعہ ہوتی ہے۔ اسی طرح تمام انبیاء و رسل کے فضائل و مناقب آپ میں جمع ہیں اور ان سب کا احاطہ کئے ہوئے ہیں۔ نیز نگینہ انگوٹھی کا ایک جزء ہوتا ہے اور انگوٹھی مجموعہ اور کل ہوتا ہے۔ اسی طرح تمام انبیاء جزء کے مانند ہیں اور آپ کل اور مجموعہ کی حیثیت رکھتے ہیں۔ نیز انگوٹھی اصل اور نگینہ اس کی فرع اور تابع ہوتا ہے اسی طرح آپ کی ذات ستودہ صفات اصل ہے اور دیگر انبیاء اور رسل آپ کی فرع اور تابع ہیں، نیز یہ کہ آپ کی ذات گرامی خاتم ہے اور وصف رسالت مانند نگینہ کے ہے کہ آپ کی ذات وصف رسالت کا احاطہ کئے ہوئے ہے۔ کہ نگینہ کا کوئی حصہ خاتم سے باہر نہیں ہے۔ یہ پوری تفصیل خاتم کی تاء پر فتحہ ہونے کی صورت میں ہے۔ اور اگر تاء پر کسرہ ہو تو معنی ہوگا۔ کہ رسالت آپ پر ختم ہے

قولہ وعلی الہ الواصلین: آل کی اصل اہل ہے۔ اسلئے کہ اسکی تصغیر اہیل ہے۔ اہل سے آل اس طرح بنا کہ ہاء کو واؤ سے بدلا اور پھر اسکو الف سے، آل ہوگیا۔ اہل تو سب کی اولاد کو کہہ سکتے ہیں مگر آل کا اطلاق صرف باعظمت لوگوں کی اولاد پر ہوتا ہے خواہ دین کے اعتبار سے بڑا ہو یا دنیا کے اعتبار سے۔ ایک قول یہ ہے کہ آل اور اہل دونوں مستقل لفظ ہیں۔

قولہ اصحابہ الکاملین: اصحاب جمع ہے صاحب کی بمعنی ساتھی، اور شریعت میں صحابی ان صاحب نصیب انسانوں کو کہتے ہیں کہ جنھوں نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو ایمان کی حالت میں دیکھا ہے۔ اور اسی حالت میں وفات ہوگئی ہو لہذا جو بدنصیب ایمان لاکر مرتد ہوگئے ان کو صحابی نہیں کہیں گے۔ اور نہ ہی ان کو صحابی کہا جائے گا جو آپ کے بعد ایمان لے آئے۔

وبعد فیقول العبد المعتصم بلطفہ الابدی حسین ابن معین المیبذی اصلح اللہ حالہما ونور بالہما لما رأیت کمال عین الاعیان وھو نوع الانسان

بالارتقاء الی اعلام الفطنۃ والاھتداء الی اقسام الحکم اذبھا یصیر الناظر فی حقائق الاشیاء بصیرا ومن یوتی الحکمۃ فقد اوتی خیرا کثیرا فشمرت عن ساق الجد لتحصیلھا باحثا عن اجمالھا وتفصیلھا اخذ الھا عن جمع کثیر من العلماء وجم غفیر من الحکماء ابد اللہ جلالھم وخلد ظلالھم ،

ترجمہ اور حمد و صلوٰۃ کے بعد اللہ کے لطف کو مضبوطی سے پکڑنے والا بندہ حسین ابن معین الدین المیبذی اللہ تعالیٰ دونوں کی اصلاح فرمائے اور ان کے دنوں کو منور فرمائے جب میں نے موجودات خارجیہ کے کمالات کو دیکھا، اور عین الاعیان وہ انسان ہے جو ذہانت کے پہاڑوں تک چڑھنے اور حکمت کی تمام اقسام تک پہونچنے میں مرکوز ہے۔ کیونکہ حقائق اشیاء پر نظر کرنے والا البصیرت مند ہے اور جس کو فن حکمت کی دولت مل جائے اس کو بہت سے منافع (دینی و دنیوی) حاصل ہو گئے۔ پس میں نے کوشش کی پنڈلی سے کپڑے سمیٹ لیا حکمت حاصل کرنے کے لئے بحث کرتے ہوئے اس حکمت کے اجمال اور تفصیل سے، حاصل کرتے ہوئے علماء کی کثیر جماعت سے اور حکماء کے جم غفیر سے، ہمیشہ رکھے اللہ تعالیٰ ان کی بڑائی اور ان کے سائے۔

تشریح قولہ بلطفہ : لطف کا معنی نرمی ہے۔ مراد احسان اور بھلائی ہے۔
قولہ الابدی : مراد ہے کہ اللہ تعالیٰ برائی سے محفوظ رکھے اور طاعت کی دائمی توفیق عنایت فرمائے۔

قولہ میبذی : اصفہان کا ایک شہر یزد ہے۔ اس سے بارہ میل کے فاصلے پر ایک گاؤں ہے جس کا نام میبذ ہے۔ مصنف یہیں کے باشندہ تھے اسی طرف منسوب ہیں۔ ایک قول میبذ کے بارے میں یہ ہے کہ وہ مسجد کے وزن پر ہے۔ اور ایک قول یہ ہے کہ بار پر فتحہ ہے۔ وہاں کے قرب وجوار کے لوگ بفتح الباء بولتے تھے۔ حسین ان کا نام ہے اور معین الدین کے لڑکے ہیں۔ علامہ حسین نویں صدی کے علماء میں سے ہیں۔ محقق دوانی کے مایۂ ناز شاگرد ہیں، انہوں نے یہ کتاب ۸۸۰ھ میں تصنیف فرمایا۔

قولہ نور بالھا : بال یا تو بمعنی حال ہے۔ اور قلب کے معنی میں بھی ہے یہاں دوسرا معنی مراد ہے۔ چونکہ ان کے دور میں حکمت و فلسفہ کا زور تھا، حکومتوں کی توجہ ان علوم کو رواج دینے کی طرف مائل ہوتی تھی۔ ان علوم کے پڑھنے پڑھانے والوں کو عہدے اور اعزازات دئے جاتے تھے اور بڑی بڑی تنخواہوں سے نوازا جاتا تھا اس لئے حقیقی معنی میں عالم فاضل ہوتا تھا۔

قولہ ومن یوتی: مصنف نے ان چند جملوں میں حکمت کی فضیلت بیان کردیا ہے
قولہ عن ساق الجد: مصنف نے حکمت کا فن حاصل کرنے میں اپنی جد وجہد کو بطور استعارہ کے پیش کیا ہے۔ اور ایسے شخص سے اپنے کو تشبیہ دیا ہے جو کسی اہم کام شروع کرتے وقت اپنے ہاتھ پیر سے کپڑے سمیٹ لیتا ہے۔ چنانچہ فرمایا کہ اس کو حاصل کرنے کے لئے میں نے کوشش کی پنڈلی سے دامن کو سمیٹ لیا۔
قولہ عن اجمالہا: کسی چیز پر سرسری نظر ڈالنا اجمال کہا جاتا ہے۔ یعنی متعدد امور کی طرف ایک بار ایک ہی ساتھ نظر ڈالنا اجمال ہے۔ اور اس کے ہر ہر فرد پر نظر ڈالنا تفصیل ہے۔ یعنی یہ کہ علم حکمت کو حاصل کرنے کے وقت اس کے مسائل کو اجمالی اور تفصیلی بحث کے ساتھ حاصل کیا ہے۔
قولہ اخذ الہا: ان مسائل کو حاصل کرتے ہوئے علماء وحکماء کی بہت بڑی جماعت سے مدد بھی حاصل کیا ہے:
قولہ ابد اللہ اجلالہم: جلالہم کا لفظ اساتذہ کے لئے محل اعتراض ہے۔ ایک تاویل یہ ہے کہ جب ذو کے ساتھ استعمال کیا جائے تو وہ باری تم کے ساتھ خاص ہے۔ اور بغیر ذو کے افاضل کے لئے استعمال ہے۔ دوسری تاویل یہ ہے کہ مصنف اپنے اساتذہ کی طرف اشارہ کرنا چاہتے ہیں کیونکہ ان کے ایک استاذ علامہ جلال الدین بھی ہیں۔

وراسمت فی ایام التحصیل علی اکثر کتبہا ارقاما کثیرۃ تعد للناظرین فیہ بصیرۃ ومنہ الہدایۃ للمحقق الکامل والمدقق الفاضل اثیر الدین مفضل بن عمر الابہری قدس سرہ فالتمس منی بعض المترددین الی المشتغلین بقراتہا الذی ان اجعل لکم من الارقام المتعلقۃ بہا شرحا وابین ما یلیق بکل مبحث منہا تعدیلا وجرحا دکنت معتذرا بتراکم العوائق وافواج ہمومہا وتلاطم العلائق وامواج غمومہا فکرروا الالتماس وزادوا فی الاقتباس،

ترجمہ اور حکمت کی بہت سی کتابوں پر میں نے بہت سی یادداشتیں لکھی تھی جو اس میں غور وفکر کرنے والوں کے لئے بصیرت کا ذریعہ تھیں۔ اور انہیں میں سے ایک کتاب ہدایۃ الحکمت بھی ہے جس کی تصنیف محقق کامل مدقق فاضل اثیر الدین مفضل ابن عمر ابہری نے

کی ہے۔ میرے پاس آنے جانے والوں میں سے بعض نے مجھ سے التماس کیا جو لوگ اس کتاب کے پڑھنے میں میرے پاس مشغول تھے کہ وہ یادداشتیں جو اس کتاب سے متعلق ہیں ان کو شرح کی شکل دیدوں اور ہر بحث و عنوان کے ساتھ جو مناسب ہو یعنی اعتراض اور تصدیق اس کو ظاہر کردوں، اور میں شروع میں معذرت ہی کرتا رہا موانع کے جمع ہونے اور رکاوٹوں کے غم کے ہجوم کی وجہ سے اور موانع کے غموں کی موجیں مارنے کی وجہ سے۔ پس مکرر کیا میں نے التماس کو، اور انتخاب کرنے کے لئے زیادتی بھی کیا۔

تشریح قولہ رحمت فی ایام التحصیل: دعا سے فراغت کے بعد مصنف اپنے زمانہ تعلیم کا معمول بیان کرتے ہیں۔ کہ اسی دور میں میں نے علم حکمت کی بہت سی کتابوں پر ضروری باتیں نوٹ کرلی تھی۔ انہیں میں سے ہدایۃ الحکمت بھی ہے جس پر نوٹ موجود تھے۔ کچھ لوگ میرات پاس ہدایۃ الحکمۃ پڑھ رہے تھے ان میں سے بعض نے مجھ سے التماس کیا کہ اس کتاب کی تمام مرقومات میں سے جو خاص چیزیں ہیں یکجا کرکے ایک شرح کردیں۔ مگر موارض وموانع کی بناپر میں جوں جوں معذرت کرتا رہا ان لوگوں کا اصرار بڑھتا گیا۔ چنانچہ اس کو لکھنا شروع کردیا۔

مرقمته علی ما وافق مسئولهم وطابق مامولهم والمرجو من الطالبين لطريق الرشاد والشاربين لرحيق السداد ان ينظروا فيه بعين العناية والوداد ويعرضوا عن التعرض للاعتراض بالجدل والعناد وما ابرئ نفسي ان الانسان يساوق السهو والنسيان على انه لايسع المجال لتحقيق الصواب فى كل باب وهذا اول ما صنفته فى عنفوان الشباب ومنه الاستعانة لفتح ابواب الهداية وعليه التوكل فى البداية والنهاية

ترجمہ پس میں نے اس طریقہ پر اس شرح کو مرتب کیا جو مطابق ہو ان کی درخواست کے اور موافق ہو ان کی خواہش کے۔ اور ان طلبہ سے مجھے امید ہے کہ جو سیدھے طریق پر علم کے طالب ہیں اور درستگی کی شراب پینے والے ہیں، کہ وہ اس شرح میں عنایت اور مہربانی کی نظر سے دیکھیں اور اعتراض پیدا کرنے سے احتراز کریں، اور اسی طرح عناد اور سرکشی سے احتراز کریں اور میرا نفس بری نہیں ہے۔ بے شک انسان کے ساتھ سہو ونسیان لگا ہوا ہے۔ علاوہ اس کے کہ کسی میں یہ طاقت نہیں ہے کہ وہ ہر باب میں درستگی کو پالے۔ اور یہ میری پہلی کتاب ہے جو میں نے اپنی

شروع جوانی میں تصنیف کیا تھا۔ اور اللہ تعالیٰ سے ہی ہدایت کے دروازے کھولنے میں مدد کی درخواست ہے اور اسی پر بھروسہ ہے ابتداء میں اور انتہاء میں۔

اعلم ان الحکمة علم باحوال اعیان الموجودات علی ما ھی علیہ فی نفس الامر بقدر الطاقة البشریة وتلک الاعیان اما الافعال والاعمال التی وجودھا بقدرتنا واختیارنا اولا فالعلم باحوال الاول من حیث انہ یودی الی صلاح المعاش والمعاد یسمیٰ حکمة عملیة والعلم باحوال الثانی یسمیٰ حکمة نظریة

ترجمہ اور جان کو کہ حکمت جاننا ہے موجودات خارجیہ کے ان احوال کا جو نفس الامری اور واقع کے مطابق ہیں اوسط درجہ انسان کی طاقت کے مطابق، اور موجودات خارجیہ یا تو ایسے افعال اور اعمال ہوں گے جن کا وجود ہماری قدرت اور اختیار میں ہے یا نہیں۔ تو اول کے احوال کا جاننا اس حیثیت سے کہ وہ دنیا اور آخرت میں صلاح اور درستگی تک مفضی ہے تو اس کا نام حکمت عملی ہے۔ اور دوسرے کے احوال کا جاننا حکمت نظری ہے

تشریح قولہ الحکمة: حکمت کی متعدد تعریفیں ہیں۔ ایک تو شارح نے بیان کیا جو مشہور ہے۔ دوسری تعریف یہ ہے کہ موجودات کے نفس الامری احوال کا انسانی طاقت کے مطابق جاننا حکمت ہے۔ اس تعریف میں خارجیہ کی قید نہیں ہے اس لئے دونوں قسم کے موجودات اس تعریف میں داخل ہیں۔ تیسری تعریف شارح آگے بیان کریں گے یعنی خروج النفس الی کما لہا الممکن فی جانب العلم والعمل۔ اس کی تشریح آگے آئے گی۔ یہاں اُس تعریف کا خلاصہ یہ ہے کہ حکمت میں علم کے ساتھ عمل بھی داخل ہے۔

قولہ اعیان الموجودات: موجودات کی تین قسم ہے۔ موجود فی الخارج، موجود فی الذہن، موجود فی نفس الامر۔ اعیان موجودات سے مراد موجود فی الخارج ہے۔

قولہ اما الافعال والاعمال: حکمت کی اقسام بیان کرتے ہوئے شارح نے اولاً حکمت اور اس کے اقسام کو بیان کیا ہے۔ پھر حکمت نظری کو بیان کیا ہے۔ اس وجہ سے کہ حکمت عملی کا تعلق ہمارے افعال سے ہے جن کا سمجھنا آسان ہے اس لئے پہلے آسان کو بیان کر لیا۔ پھر اس سے جو مشکل ہے اسے بیان کریں گے۔ طریقہ بھی یہی ہے کہ اسہل سے اصعب کی جانب انتقال ہوا کرتا ہے۔ یہاں فعل

سے اس کی تاثیر مراد ہے جو بعد میں خارج میں موجود ہوتے ہیں۔

وکل منہما علی ثلثۃ اقسام اما العملیۃ فلانہا اما علم بمصالح شخص معین بانفرادہ لیتحلی بالفضائل ویتخلی عن الرذائل ویسمی تہذیب الاخلاق واما علم بمصالح جماعۃ متشارکۃ فی المنزل کالوالد والمولود والمالک والمملوک ویسمی تدبیر المنزل واما علم بمصالح جماعۃ مشترکۃ فی المدینۃ ویسمی السیاسۃ المدینۃ

ترجمہ اور ان دونوں قسم میں سے ہر ایک کی تین قسم ہے۔ بہر حال حکمت عملیہ پس اسلئے کہ وہ یا تو ایک معین آدمی کے مصالح کا جاننا ہے تاکہ فضائل سے آراستہ ہو جائے اور رذائل سے خالی ہو جائے۔ اس کا نام تہذیب اخلاق ہے۔ یا تو ایک ایسی جماعت کی مصالح اور ضرورتوں کو جاننا ہو جو گھر میں شریک ہو جیسے باپ، بیٹا، مالک اور مملوک۔ اور اس قسم کا نام تدبیر منزل ہے۔ اور یا پھر ایسی جماعت کے مصالح کا جاننا جو شہر اور ملک میں ایک دوسرے کے ساتھ شریک ہیں۔ اور اس قسم کا نام سیاست مدنیہ ہے۔

تشریح قولہ بمصالح شخص: جیسے اللہ کو ماننا، اس کے احکام پر عمل کرنا۔ اور ان کاموں کو ترک کرنا جو برے ہیں، اور اس سے شریعت نے روکا ہے۔ جیسے جھوٹ بولنا، چوری کرنا وغیرہ تمام برے کام۔

قولہ بمصالح جماعۃ: یعنی ایسے کا جاننا جو ایک ہی گھر میں رہنے والوں سے متعلق ہوں، اور وہ آپس میں مشترک ہوں جیسے باپ بیٹے، میاں بیوی، ماں بیٹی، مالک مملوک وغیرہ کے حقوق کہ اگر ان کو پورا کیا جائے تو وہ گھر رشک جنت بن جاتا ہے۔

قولہ بمصالح جماعۃ: جیسے شہریوں کے لئے خوراک، پوشاک اور صحت کا انتظام، اور امن قائم کرنے کے انتظامات۔ بدامنی دور کرنے کے انتظامات وغیرہ ایسے امور ہیں جن کی ضرورت شہریوں کو بہت رہتی ہے۔

واما النظریۃ فلانہا اما علم باحوال ما لا یفتقر فی الوجود الخارجی والتعقل الی المادۃ کالالٰہ وھو العلم الاعلی ویسمی بالالٰہی والفلسفۃ الاولی والعلم

الکلی وما بعد الطبیعۃ وقد یطلق علیہ ما قبل الطبیعۃ ایضا لکنہ نادر جدا واما علم باحوال مایفتقر الیہا فی الوجود الخارجی دون التعقل کالکرۃ وھو العلم الاوسط ویسمی بالریاضی والتعلیمی واما علم باحوال مایفتقر الیہا فی الوجود الخارجی والتعقل کالانسان وھو العلم الادنی ویسمی بالطبیعی

ترجمہ اور بہر حال نظری تو اس لئے کہ حکمت نظری یا تو ان اشیاء کے احوال کو جاننا ہے جو وجود خارجی اور وجود ذہنی میں مادہ کی محتاج نہ ہو جیسے الٰہ۔ اور وہ علم اعلیٰ ہے اور اس کا نام الٰہی اور فلسفۂ اولیٰ اور علم کلی اور ما بعد الطبیعۃ بھی ہے۔ اور کبھی اس پر ما قبل الطبیعۃ کا بھی اطلاق ہوتا ہے مگر یہ بہت نادر ہے۔ اور یا تو ان اشیاء کے احوال کا جاننا ہے جو وجود خارجی میں مادہ کی محتاج نہ ہوں، نہ کہ وجود ذہنی میں، جیسے کرہ۔ اور وہ علم اوسط ہے۔ اور ریاضی اس کا نام ہے اور تعلیمی بھی۔ اور یا اشیاء کے احوال کا جاننا جو وجود خارجی میں اور وجود ذہنی میں مادہ کی محتاج ہیں۔ جیسے انسان۔ اور یہ علم ادنیٰ ہے اور اس کو طبیعی کہا جاتا ہے۔

تشریح قولہ مالایفتقر الی المادیۃ : موجودات خارجیہ کی چار قسم ہے، اول وہ اشیاء جو اپنے وجود میں خواہ خارجی ہو یا ذہنی، مادہ کی محتاج نہ ہوں جیسے حق تعالیٰ۔ اور بقول ان کے معقولات عشرہ۔ دوم وہ اشیاء جو اپنے دونوں وجود میں مادہ کی محتاج تو نہیں مگر مقارن ہو جاتی ہیں۔ اور اس قسم کا نام علم کلی ہے اور فلسفہ اولیٰ بھی۔ جیسے وحدت کثرت اور امور عامہ وغیرہ۔ اور اگر مادہ کی محتاج ہیں تو ان کی دو قسم ہے۔ وجود خارجی میں محتاج مادہ ہوں، وجود ذہنی میں نہیں، تو اس کو علم اوسط کہتے ہیں اور حکمت ریاضی بھی۔ اور چہارم یہ کہ موجودات خارجیہ اپنے وجود خارجی اور ذہنی میں مادہ کی محتاج ہوں جیسے انسان اور دیگر مادی چیزیں۔

وقد جعل بعضہم مالایفتقر الی المادۃ اصلاً قسمین مالایقارنہا مطلقاً کالالٰہ والعقول وما یقارنہا لکن لاعلی وجہ الافتقار کالوحدۃ والکثرۃ وسائر الامور العامۃ فیسمی العلم باحوال الاول الٰہیا والعلم باحوال الثانی علما کلیا وفلسفۃ اولیٰ

ترجمہ

اور بعض فلاسفہ نے ان اشیاء کی جو مادہ کی بالکل محتاج نہ ہوں، دو قسم کیا ہے۔ اول وہ جو مادہ کے ساتھ بالکل نہ مل سکیں جیسے الٰہ اور عقول عشرہ اور دوسری یہ کہ مادہ کے ساتھ مقارن ہوں مگر محتاج ہو کر نہیں جیسے وحدت، کثرت اور تمام امور عامہ، پس اول کے احوال کا جاننا علم الٰہی ہے اور ثانی کے احوال کا جاننا علم کلی ہے اور فلسفہ اولیٰ بھی

واختلفوا فی ان المنطق من الحکمۃ ام لا فمن فسرھا بخروج النفس الی کمالھا الممکن فی جانبی العلم والعمل جعلہ منھا بل جعل العمل ایضا منھا وکذا من ترک الاعیان فی تعریفھا جعلہ من اقسام الحکمۃ النظریۃ اذ لا یبحث فیہ الا عن المعقولات الثانیۃ التی لیس وجودھا بقدرتنا واختیارنا

ترجمہ

اور فلاسفہ نے اختلاف کیا ہے کہ منطق حکمت میں داخل ہے یا نہیں پس جس نے "خروج النفس الی کمالھا الممکن فی جانبی العلم والعمل" سے اس کی تعریف کی ہے اور یہی مشہور ہے، اس نے منطق کو فلسفہ میں شمار کیا ہے بلکہ عمل کو بھی اس میں سے شمار کیا ہے۔ اور ایسے ہی جس نے اعیان کی قید کو حکمت کی تعریف میں چھوڑ دیا ہے اس نے بھی منطق کو حکمت نظری کی قسم میں شمار کیا ہے کیونکہ منطق میں معقولات ثانیہ ہی سے بحث کی جاتی ہے کہ جس کا وجود ہمارے اور آپ کے اختیار میں نہیں ہے۔

تشریح

قولہ المعقولات الثانیۃ: جیسے کلی، جزئی ہونا، صغریٰ، کبریٰ وغیرہ۔ کیونکہ معقول اول تو مفہوم ہے پھر درجہ ہے اس کا جزئی وکلی ہونے کا جس کے بعد صغریٰ وکبریٰ ہونے کا درجہ آتا ہے اس کے صغریٰ کبریٰ ہونے کا، یعنی قیاس کے جزء اول، جزء ثانی اور حد اوسط وغیرہ کا۔

واما من فسرھا بما ذکرناہ وھو المشھور فیما بینھم فلم یعدہ منھا لان موضوعہ وھو المعقولات الثانیۃ لیس من اعیان الموجودات الماخوذۃ فی تعریفھا وقد یقال فعلی ھذا لا یکون العلم باحوال الامور العامۃ منھا لانھا غیر موجودۃ فی الخارج علی ما بینہ المحققون واجیب

بان الامور العامة هنالك ليست بموضوعات بل محمولات تثبت للاعيان فان قولنا الوجود زائد فى الممكن فى قوة قولنا الممكن موجود بوجود زائد

ترجمہ

اور بہرحال جس نے حکمت کی تعریف وہ بیان کیا جو ہم نے ذکر کیا اور یہی تعریف حکماء کے یہاں مشہور ہے تو انہوں نے اس کو حکمت میں شمار نہیں کیا ہے کیونکہ اس کا موضوع معقولات ثانیہ ہے جو موجودات خارجیہ میں سے نہیں ہیں. موجودات خارجیہ حکمت کی تعریف میں داخل ہیں۔ اور اعتراض کیا جاتا ہے کہ اس بنا پر امور عامہ کے احوال کا جاننا حکمت میں سے نہ ہوگا۔ کیونکہ وہ خارج میں موجود نہیں ہوتے جیسا کہ محققین نے بیان کیا ہے۔ اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ امور عامہ وہاں موضوع نہیں ہیں بلکہ محمولات ہیں جو موجودات خارجیہ کے لئے ثابت کئے جاتے ہیں۔ اسلئے کہ ہمارا قول الوجود زائد فی الممکن ہمارے قول کے درجہ میں ہے "الممکن موجود بوجود زائد"

تشریح

اس وقت بعض اصطلاحات ذہن میں کر لینا چاہئے۔ ممکن امکان کا اسم فاعل ہے۔ متصف بالامکان کو ممکن کہا جاتا ہے۔ اور امکان کی دو قسم ہے۔ امکان ذاتی جس کو اگر واقع پر فرض کیا جائے تو کوئی محال لازم نہ آئے بالذات اگرچہ بالغیر لازم آجائے۔ امکان کی دوسری قسم امکان نفس الامری ہے جس کو نفس الامر میں فرض کرنے سے کوئی محال نہ بالذات نہ بالعرض لازم نہ آئے۔

قولہ خروج النفس: یہ حکمت کی تعریف ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ نفس الامر کی قوت نظر و عمل میں جو کمال بالقوۃ پایا جاتا ہے۔ اس سے فعل کی طرف منتقل ہونے کا نام حکمت ہے۔

قولہ جانبی العلم والعمل: نفس میں دو قوت موجود ہیں، ایک علمی قوت، دوسرے عملی قوت، نفس کا دونوں قوت کے کمال ممکن کی جانب منتقل ہونا حکمت ہے۔

والمصنف رتب كتابه على ثلثة اقسام الاول فى المنطق لانه آلة لتحصيل العلوم والثانى فى الطبيعى والثالث فى الالهى بالمعنى الاعم وله شدة احتياج الى الطبيعى فلذا اخره عنه وقيل اعرض عن الحكمة الرياضية لابتنائها فى الاكثر على الامور الموهومة كالدوائر الموهومة المبحوثة عنها فى علم الهيئة وعن اقسام الحكمة العملية باسرها لان الشرعية

المصطفویۃ قد قضت الوطرعنہا علی اکمل وجہ واتم تفصیل،

ترجمہ: اور مصنف نے اپنی کتاب کی تین قسم میں ترتیب دیا ہے۔ اول قسم منطق میں ہے کیونکہ وہ علوم کو حاصل کرنے کا آلہ ہے۔ اور ثانی قسم طبیعی ہے۔ اور ثالث قسم الٰہی ہے جو بمعنی اہم شامل ہے۔ اور اس کو طبیعی کی زیادہ ضروری ہے۔ اسلئے الٰہی کو طبیعی سے موخر کردیا ہے۔ اور اعتراض کیا گیا ہے کہ مصنف نے حکمت ریاضیہ سے اس لئے اعراض کیا ہے کہ اس کے اکثر مباحث امور موہومہ پر مبنی ہیں جیسے دوائر موہومہ، جن سے علم ہیئت میں بحث کی جاتی ہے اور حکمت عملیہ کی تمام باتوں سے اعراض کیا ہے۔ کیونکہ شریعت محمدیہ علی صاحبہا السلام نے کامل اور پوری تفصیل کے ساتھ اس کی ضرورت کو پورا فرمادیا ہے۔

تشریح: قولہ والمصنف: شارح نے کتاب کی تقسیم کا ذکر کیا ہے اور یہ بیان کیا کہ طبیعی کو الٰہی پر باوجود رتبہ میں مقدم ہونے کے بیان میں موخر کیوں کیا۔ جبکہ ترتیب مضامین بہت ضروری ہے۔ مناسب ہے کہ تقسیم کا معنی بیان کردیا جائے۔ تقسیم کی دو قسم ہے۔ اول کلی کی تقسیم اس کی جزئیات کی طرف۔ اس صورت میں مقسم کا اپنی اقسام میں صادق آنا ضروری ہے اسلئے کلی کی ہر ایک جزئی پر کلی کا صادق آنا ضروری ہے۔ جیسے انسان کلی ہے اسکی تقسیم زید بکر عمر وغیرہ تمام جزئیات پر انسان ضرور صادق آئے گا۔ دوسری تقسیم یہ ہے کہ کل کی تقسیم جزئی کی طرف ہو۔ اس صورت میں کل اپنے ہر ہر فرد پر الگ الگ صادق نہیں ہوتا بلکہ تمام جز کے مجموعہ پر صادق آئے گا۔

قولہ آلۃ للعلوم: کیونکہ منطق علم طبیعی اور علم الٰہی دونوں کے لئے آلہ ہے اور قاعدہ ہے کہ آلہ ذوآلہ سے مقدم ہوتا ہے۔ اس لئے مصنف نے طبیعی کو مقدم کیا ہے۔ وجہ تقدیم ایک اور ہے وہ یہ کہ طبیعی مادیات میں سے ہے اور محسوس ہوتی ہے اور محسوسات کا سمجھنا آسان ہے۔ اور ترقی ادنیٰ سے اعلیٰ کی طرف ہوا کرتی ہے اسلئے طبیعی کو مقدم کیا اور الٰہی کو موخر کیا ہے۔

قولہ اعرض عن الحکمۃ الریاضیۃ: مصنف (ماتن) نے حکمت کی چھ قسم میں صرف دو کو بیان کیا ہے باقی کو بیان نہیں کیا، حکمت عملی کی تینوں قسم، اور حکمت ریاضی ان چاروں کو بیان نہیں کیا شارح نے اس کی وجہ یہ بیان کیا ہے۔ حکمت عملی کو اسلئے ترک دیا کہ اسلام نے پوری تفصیل کے ساتھ اسکو بیان کرہی دیا ہے مزید بیان کی حاجت نہیں رہی۔ اور حکمت ریاضیہ کو ترک کرنے کی وجہ شارح نے یہ بیان کیا کہ اس کی بیشتر بحث امور موہومہ پر ہے جس کے پڑھنے سے وہم میں اضافہ کے سوا کچھ حاصل نہیں ہوتا اور یہ اچھی چیز نہیں ہے۔ قوت واہمہ وسط دماغ میں ایک قوت ہے جس سے جزئیات

ادراک ہوتا ہے۔

قولہ دوائر۔ دائرہ کی جمع ہے ایک سطح ہوتی ہے جس کو ایک گول خط گھیرتا ہے۔ جس کی صورت یہ ہوتی ہے۔ سطح کو ایک خط اس طرح احاطہ کرے کہ اس دائرے کے وسط میں اگر نقطہ فرض کیا جائے اور اس نقطے سے محیط کی طرف کھینچا جائے تو جتنے خطوط کھینچے جائیں سب کے سب آپس میں ایکدوسرے کے برابر ہوں جیسے اس دائرہ کے وسط میں نقطہ ہے۔ اور نقطے سے خطوط محیط کی طرف کھینچے گئے ہیں جو سب کے سب برابر ہیں۔ نیز خط محیط کو بھی دائرہ کہتے ہیں۔

وفيه بحث لانه ان اراد بالامور الموهومة مالا يكون موجوداً في نفس الامر و يخترعه الوهم فلا نسلم ابتناء الرياضي عليها اذ لا شك ان الكرة اذا تحركت على مركزها فلا بد ان يفرض فيها نقطتان لاحركة لهما اصلاً وهما القطبان وان يفرض بينهما دائرة عظيمة في حاق الوسط وتكون الحركة عليها سريعة وهي المنطقة وان يفرض عن جنبيها دوائر صغار متوازية لها تكون الحركة عليها بطيئة بالقياس اليها بطوءً متفاوتاً جداً فما هو اقرب الى القطب يكون ابطأ مما هو اقرب الى المنطقة فهذه وامثالها وان لم تكن موجودة في الخارج لكنها امور موهومة متخيلة تخيلاً صحيحاً مطابقاً لما في نفس الامر كما يشهد به الفطرة السليمة وليست مما يخترعه الوهم كانياب الاغوال۔

ترجمہ اور اس میں بحث ہے۔ کیونکہ اگر مصنف نے امور موہومہ سے وہ امور مراد لئے ہیں جو نفس الامر میں موجود نہ ہوں اور وہم نے ان کو گھڑ لیا ہو، تو ہم علم ریاضی کی بناء ایسے امور پر ہونا تسلیم نہیں کرتے۔ کیونکہ اس میں شک نہیں کہ کرہ جب اپنے مرکز پر حرکت کرے گا تو ضروری ہے کہ اس (کرہ) میں دو نقطے ایسے فرض کئے جائیں کہ ان دونوں (نقطوں) کو بالکل حرکت نہ ہو۔ اور وہ (دونوں نقطے) قطبین ہیں (ان دونوں نقطوں کو اصطلاح میں قطبین کہا جاتا ہے۔ (اور یہ بھی ممکن ہے کہ) ان دونوں کے (نقطوں کے) درمیان ٹھیک وسط میں ایک دائرہ عظیمہ فرض کیا جائے جس میں حرکت سریعہ ہوگی۔ (اس دائرہ عظیمہ کی حرکت سریع ہوگی) اس کو منطقہ کہتے ہیں۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ اس (دائرہ عظیمہ) کے بغل میں اس کے مقابل چھوٹے چھوٹے دائرے فرض کئے جائیں تو ان دوائر صغار کی حرکت نسبتہً بطی (سست) ہوگی بمقابلہ منطقہ کے اور تفاوت واضح کھلا ہوا ہوگا اور ان میں بہت بڑا فرق ہوگا۔ پس وہ دائرہ جو قطبین سے زیادہ قریب ہوگا اس کی حرکت بہت زیادہ سست اور بطی ہوگی بمقابلہ اس دائرہ کے کہ جو منطقہ کے قریب ہوگا۔

رکیونکہ اس دائرہ کی حرکت سریع ہوگی۔) پس یہ اور ان جیسی دوسری چیزیں اگرچہ خارج میں موجود نہیں ہوتیں لیکن امور موہومہ ہیں جو صحیح تخیل ہیں۔ اور نفس الامر کے مطابق ہیں جس کی فطرت سلیمہ شہادت دیتی ہے۔ یہ ان امور میں سے نہیں ہے کہ جس کو محض وہم نے گھڑ لیا ہو۔ جیسے بھوت کے دانت۔

تشریح قولہ دائرۃ بہ ایک دائرہ بنائیے اس پر مرکز قائم کر کے دو نقطہ بنائیے۔ پھر اس دائرہ کے وسط میں ایک خط کھینچئے۔ پھر کچھ بڑے دائرے بنائیے جو منطقہ کے قریب ہوں اور کچھ دائرے قطبین کے قریب ہوں اور پھر اس کرہ کو حرکت دیجئے تو مندرجہ ذیل امور سامنے آئیں گے۔

۱۔ منطقہ ٹھیک اسی وسط میں کھینچا جائے۔

۲۔ مرکز میں دو نقطہ فرض کئے جائیں۔

۳۔ کچھ دائرے منطقہ کے قریب کھینچے جائیں اور کچھ قطبین کے قریب۔

۴۔ پھر اس کرہ کو حرکت دی جائے۔

۵۔ تو وہ دائرے جو منطقہ کے قریب ہوں گے ان میں حرکت تیز ہوگی۔

۶۔ جو دائرے منطبقین کے قریب ہوں گے ان میں حرکت سست ہوگی۔

تو جو دائرہ منطقہ کے قریب ہے اس کو چونکہ مسافت زیادہ طے کرنی ہے اور جو دائرے قطبین سے قریب تر ہیں ان کو کم مسافت طے کرنی ہے اور وقت دونوں دائرے کا ایک ہی ہے۔ تو قاعدہ ہے کہ جب مسافت زائد اور وقت کم ہو تو حرکت سریع ہوگی اور مسافت کم ہوگی۔ اور وقت اتنا ہی ہو تو حرکت سست ہوگی۔ قطبین کے ساکن ہونے میں اشکال ہے۔ حرکت کی نفی سے مراد حرکت واضح وظاہر کی نفی ہے۔ حرکت تو ہوتی ہے مگر وضعی حرکت ہوتی ہے۔ یعنی قطبین کی حرکت اپنی جگہ میں برقرار رہتے ہوئے ہوتی ہے۔ قطبین ساکن نہیں ہوتے ورنہ حرکت وسکون کا اجتماع شیٔ واحد میں لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے۔

وان اراد بہا مالا یکونُ موجودًا فی الخارج وان کان موجودًا فی نفس الامر فلا نسلم ان الابتنا وعلیہا یصلح علۃً للاعراض کیف وینضبط بہا احوال الحرکات من السرعۃ وَالبطوء وَالجہۃ علی الوجہ المحسوس وَالمرصود بالاٰلات الرصدیۃ وینکشف بہا احکام الافلاک وَالارض ومَا فیہامن دقائق الحکمۃ وعجائب الفطرۃ بحیث یتحیر الواقف علیہا فی عظمۃ مبدعہا قائلاً ربّنا مَاخلقت ھٰذا باطلاً۔

ترجمہ: اور اگر اس سے مراد وہ چیزیں ہوں جو خارج میں موجود نہ ہوں اگرچہ نفس الامر میں موجود ہوں

تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ان امور پر مبنی ہونا اعراض کی علت بن سکتا ہے۔ اور یہ کیسے ہو سکتا ہے حالانکہ ان کے ذریعہ فلک کی حرکت کے احوال سست اور تیز ہونا اور جہت کے احوال منضبط ہو سکتے ہیں محسوس طریقہ پر اور مرصود طریقہ پر آلات رصدیہ کے طریقہ پر اور ان کے ذریعہ افلاک کے احکام کا انکشاف ہوتا ہے اور زمین کے اندر کی باریک چیزیں اور فطرت کے عجائبات منکشف ہوتے ہیں اس طور پر کہ ان سے واقف ہونے والا شخص ان کے پیدا کرنے والے کی عظمت کا اقرار کرتے ہوئے کہتا ہے۔ ◦ اے ہمارے رب تو نے ان کو بلا وجہ نہیں پیدا کیا ہے۔

ومعنى كون الشئ موجوداً في نفس الامر انه موجود في نفسه فالامر هو الشئ و محصله ان وجوده ليس متعلقاً بفرض فارض واعتبار معتبر مثلاً الملازمة بين طلوع الشمس ووجود النهار متحققة في حد ذاتها سواء وجد فارض اولم يوجد اصلا سواء فرضها اولم يفرضها قطعا ونفس الامر اعم من الخارج مطلقاً فكل موجود في الخارج موجود في نفس الامر بلا عكس كلي ومن الذهن من وجه لامكان ملاحظة الكواذب كزوجية الخمسة فتكون موجودة في الذهن في نفس الامر ومثلها يسمى ذهنيا فرضيا وزوجية الاربعة موجودة فيهما ومثلها يسمى ذهنيا حقيقيا ولما نسجت عناكب النسيان على القسم الاول ما كان مشهوراً ادصار كان لم يكن شيئاً مذكوراً فاقتصرت على شرح القسمين الاخيرين معرضاً في اكثر المباحث عما يرد على الشارحين ربنا افتح بيننا وبين قومنا بالحق وانت خير الفاتحين ۔

ترجمہ اور کسی شئے کا ہونا موجود نفس الامر میں یہ ہے کہ وہ فی نفسہ موجود ہے۔ پس امر شئے کے معنیٰ میں ہے اور اس کا حاصل یہ ہے کہ اس کا وجود فرض فارض اور اور اعتبار معتبر پر نہیں ہے۔ مثلاً طلوع شمس اور وجود نہار کے مابین لزوم فی حد ذاتہ متحقق ہے خواہ کوئی فرض کرنے والا پایا جائے یا نہ پایا جائے اور خواہ فرض کرے یا نہ کرے۔ اور نفس الامر خارج سے مطلقاً عام ہے۔ پس ہر خارج میں موجود چیز نفس الامر میں موجود ہوگی۔ اس کا عکس کلی نہیں ہے اور ذہن سے عام ہے من وجہ۔ کیونکہ ذہن میں کواذب کا لحاظ کرنا بھی ممکن ہے۔ جیسے خمسہ کا جوڑا ہونا۔ لہٰذا کواذب ذہن میں تو موجود ہوں گے نفس الامر میں نہیں۔ اور ایسی چیزوں کو ذہنی فرضی کہا جاتا ہے۔ اور چار کے عدد کا زوج ہونا یہ نفس الامر اور وجود ذہنی دونوں میں پایا جاتا ہے۔

(یہ مادہ اجتماعی کی مثال ہوئی) اور ان جیسی چیزوں کا نام ذہنی حقیقی (ذہنیہ حقیقیہ) رکھا جاتا ہے۔
مصنف تمہیداً عذر بیان کر رہے ہیں کہ تین قسموں کے بارے میں نے صرف دو قسموں (طبعی، الٰہی) کی شرح کرنے پر کیوں اکتفاء کیا ہے اور قسم اول کو کس وجہ سے ترک کر دیا ہے۔
اور جبکہ نسیان کی مکڑیوں نے قسم اول (منطق) پر جالا تان دیا تو مشہور نہیں رہی۔ اور ایسی ہوگئی کہ اس کا کہیں ذکر ہی نہیں تھا، تو میں نے آخر کی دونوں قسموں کی شرح کرنے پر اکتفاء کیا کہ اکثر مباحث شرح لکھنے والوں پر جو اعتراض وارد ہوتا ہے اس طرز سے میں نے اعراض کیا ہے۔
ربنا افتح بیننا الخ:۔ اے ہمارے رب فیصلہ فرما ہمارے اور ہماری قوم کے درمیان حق کا۔ اور تو بہترین فیصلہ فرمانے والا ہے۔

تشریح قولہ سواء وجد فارض الخ:۔ یعنی جن دو چیزوں کے درمیان لزوم کا علاقہ پایا جاتا ہے وہاں شئ اول کے وجود کے ساتھ شئ ثانی کا وجود ہو جاتا ہے کسی تیسری علت کی ضرورت نہیں ہوتی۔ جس طرح طلوع شمس وجودِ نہار کے لئے علت ہے۔ لہٰذا جب بھی طلوع شمس ہوگا تو وجودِ نہار بھی پایا جائے گا۔ اس میں تخلف ناجائز ہے۔ قولہ ونفس الامر اعم من الخارج:۔ اس جگہ شارح میبذی وجود کی قسمیں اور ان کے درمیان نسبت بیان کر رہے ہیں۔ خارج خاص اور نفس الامر عام ہے۔ لہٰذا دونوں کے درمیان عام خاص مطلق کی نسبت ہے۔

القسم الثانی فی الطبعیات

قیل ای فی مباحث الاجسام الطبعیة اقول الاولیٰ ان یفسر بمباحث الحکمة الطبعیة ولذلک تقول مباحث الاجسام الطبعیة ھی بعینھا مباحث الحکمة الطبعیة لانّ الجسم الطبعی موضوعھا فالمآل واحد فما وجہ اولویة ما ذکرت فاقول لا نسلم ان المآل واحد فان موضوع الحکمة الطبعیة ھو الجسم الطبعی من حیث یستعد للحرکة والسکون لا مطلقاً فلیست مباحث الاجسام الطبعیة مطلقاً ھی مباحث الحکمة الطبعیة بل من الحیثیة المذکورة ولا دلالة للفظ الطبعیات علیٰ تلک الحیثیة۔

ترجمہ دوسری قسم طبعیات کے بیان میں ہے۔ کہا گیا ہے۔ یعنی اجسامِ طبعیہ کے بیان میں۔ میں کہتا ہوں کہ بہتر یہ ہے کہ حکمت طبعیہ کے مباحث سے اس کی تفسیر کی جائے اور شاید تم کہو کہ اجسام طبعیہ کے مباحث

یعنیٰ حکمت طبعیہ کے مباحث ہیں کیونکہ جسم طبعی اس کا موضوع ہے پس انجام ایک ہی ہے تو جو تم نے ذکر کیا ہے اس کے اولیٰ ہونے کی کیا وجہ ہے۔ میں جو اب دونگا کہ انجام ایک ہونا تسلیم نہیں ہے کیونکہ حکمت طبیعی کا موضوع جسم طبیعی ہے۔ اس حیثیت سے کہ وہ حرکت وسکون کی صلاحیت رکھتا ہے مطلقاً نہیں۔ پس مطلقاً اجسام طبعیہ کے مباحث حکمت طبعی کے مباحث نہیں ہیں۔ بلکہ مذکورہ حیثیت کے مطابق ہیں۔

تشریح حکمت کی دو قسم ہے جو اس کتاب میں مذکور ہیں۔ حکمت طبیعی، حکمت الہٰی۔ اور حکمت طبیعی کا موضوع جسم طبیعی ہے مگر اس میں حیثیت کی قید ہے۔ یعنی جسم طبیعی اس حیثیت سے کہ وہ حرکت وسکون کی استعداد رکھتا ہے۔ مطلقاً جسم طبیعی اس کا موضوع نہیں ہے۔ مثلاً جسم طبیعی کا ممکن ہونا، موجود ہونا، حادث ہونا وغیرہ۔ تو ان امور سے قسم ثانی میں بحث نہیں کی گئی ہے۔ صرف اس حیثیت سے بحث کی ہے کہ جسم طبیعی میں حرکت وسکون کی استعداد پائی جاتی ہے اور حکمت طبیعی میں جسم طبیعی کے احوال سے بحث کی جائے گی۔ مثلاً اس میں حرکت وسکون کی استعداد ہے۔ نیز جسم کا مرکب ہونا۔ تناہی وغیر متناہی ہونا وغیرہ احوال سے بحث کی جاتی ہے۔

وان سلمناه فلاشك فی ان مقصود المصر بیان ان القسم الثانی فی الحکمة الطبعیة واذا امكن حمل كلامه علیٰ مقصوده من غیر تكلف فحمله علیه اولیٰ من حمله علیٰ مایؤل الیه وَایضاً یجب حمل الالٰهیات فیما یاتی من قوله وَالقسم الثالث فی الالٰهیات علیٰ مباحث الحکمة الالٰهیة قطعاً فحمل الطبعیات التی هی نظیرها علیٰ ما ذکرناه اولیٰ لیطابق النظیران۔

ترجمہ اور اگر ہم اس کو تسلیم بھی کر لیں تو اس میں شک نہیں ہے کہ مصنف کا مقصود اس بات کا بیان کرنا ہے کہ قسم ثانی حکمت طبعی کے بیان میں ہے۔ پس جب اس کے کلام کو اس کے مقصود پر حمل کرنا ممکن ہے تو اسی پر محمول کرنا اولیٰ ہے انجام پر حمل کرنے سے (جس پر تاویل کی ضرورت ہے۔ نیز آئندہ بحث میں مصنف نے فرمایا ہے "والقسم الثالث فی الالہیات" حکمت الہٰی کے مباحث میں قطعاً واجب ہے۔ پس طبعیات کو بھی جو اس کی نظیر بھی ہے ما ذکرنا پر محمول کرنا اولیٰ ہے تاکہ دونوں مطابق ہو جائیں۔

تشریح قولہ فحملہ اولیٰ سے میبذی کا اپنی تفسیر کو اولیٰ اور سید شریف کی توجیہ کو غیر اولیٰ کہنے پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ جب دونوں تاویلوں کا مفاد ایک ہے تو بے شک شارح کی رائے درست ہے۔ مگر دوسری تفسیر دو مزید فائدے پر دلالت کرتی ہے

اول یہ کہ سید شریف کی تاویل سے معلوم ہوتا ہے کہ موضوع خود طبیعت ہے۔ دوسرا فائدہ یہ ہے کہ یہ تفسیر فن کے مقاصد اور موضوع دونوں پر دال ہے۔ بخلاف میبذی کی تفسیر کے کہ اس سے صرف ایک فائدہ معلوم ہوتا ہے۔ وہ یہ کہ اس سے صرف مقاصد کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔ لہٰذا سید شریف کی تفسیر اولیٰ ہونا چاہیئے۔

قولہ محل الالہیات :۔ یعنی فن ثالث الہیات کا ماتن نے جو عنوان قائم کیا ہے۔ اس کی تفسیر مباحث الحکمۃ الالہیہ سے کرنا ضروری ہے نہ کہ مباحث الاجسام الالہیہ سے۔ کیوں کہ وہاں اجسام کا کوئی تصور ہی نہیں ہے۔ لہٰذا جب یہ طے ہے کہ الہیات میں تفسیر مباحث الحکمۃ الالہیہ ہی کرنا ضروری ہے تو دونوں قسم میں یکسانیت پیدا کرنے کے لئے بھی ضروری ہے مذکورہ عنوان کی تفسیر القسم الثانی فی مباحث الحکمۃ الطبیعیہ سے کی جائے گی۔

وذکروا ان الجسم الطبعی جوھر قابل للانقسام فی الجھات الثلاث اقول فیہ نظرٌ لانھم ان ارادوا القابل بالذات فلا یصدق ھذا التعریف علی شیٔ من افراد المعرّف لان القابل بالذات للانقسام فی الجھات الثلاث منحصر فی الجسم التعلیمی ای الکم القائم بالجسم الطبعی الساری فیہ فی الجھات الثلاث وقد صرّحوا بذالک وان ارادوا القابل فی الجملۃ یصدق التعریف علی کل من الھیولیٰ والصورۃ ایضاً۔

ترجمہ اور فلاسفہ نے بیان کیا ہے کہ جسم طبعی ایسا جوہر ہے جو تقسیم کو تینوں جہات میں قبول کرے۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں اعتراض ہے۔ اس لئے کہ حکماء نے اگر قابل سے قابل بالذات مراد لیا ہے تو یہ تعریف معرَّف کے کسی فرد پر صادق نہیں آتی۔ اس لئے کہ بالذات تقسیم کو قبول کرنے والا تینوں جہات پر جسم طبیعی پر منحصر ہے۔ یعنی وہ مقدار جو جسم کے تینوں جہات میں سرایت کئے ہوئے ہے اور حکماء نے ایک صراحت بھی کیا ہے اور اگر قابل سے فی الجملہ قابل للانقسام ہونا مراد ہے تو یہ تعریف ہیولیٰ اور صورت ہر ایک پر صادق آتی ہے۔

تشریح قولہ ذکروا :۔ یہ جسم طبیعی کی اصطلاحی تعریف ہے اور جہات ثلاثہ سے طول، عرض، عمق مراد ہے۔
قولہ وقد صرحوا :۔ یعنی فلاسفہ نے اس بات کی صراحت کر دیا کہ تقسیم کا قبول کرنا بلا واسطہ جسم طبیعی ہی میں منحصر ہے۔ یعنی وہ مقدار جو لمبائی، چوڑائی، گہرائی جسم میں پائی جاتی ہے۔ اس پر تقسیم بالذات طاری ہوتی ہے۔

قولہ القابل فی الجملۃ :۔ یعنی خواہ بالذات تقسیم ہو یا بالواسطہ سب اس میں داخل ہے تو اس تعریف میں ہیولیٰ اور صورت جسمیہ سب داخل ہوں گے جسم طبیعی کی کوئی خصوصیت نہیں رہی۔ لہٰذا تعریف دخول غیر سے

مانع نہیں رہی جب اس کا جامع مانع ہونا ضروری ہے۔ شارح نے یہاں فلاسفہ پر رد کیا ہے اور آئندہ بھی کرتے رہیں گے۔

وھو مرتب علیٰ ثلثۃ فنون

لان الاجسام منحصرۃ فی الفلکیات والعنصریات والبحث اما عن احوال عامۃ لہما او خاصۃ باحدہما الفن الاول فیما یعم الاجسام ای الطبیعیۃ وھی المتبادرۃ عند الاطلاق الی الفہم واکثرھم علیٰ ان اطلاق الجسم علی الطبیعی والتعلیمی بالاشتراک اللفظی وقد یقال ان الجسم ھو القابل للابعاد الثلاثۃ فان کان جوھرا فطبیعی وان کان عرضا فتعلیمی وھو مشتمل علیٰ عشرۃ فصول. فصل فی ابطال الجزء الذی لا یتجزیٰ ویقال لہ الجوھر الفرد ایضا وھو جوھر ذو وضع لا یقبل القسمۃ مطلقا لا قطعا ولا کسرا ولا وھما ولا فرضا والقسمۃ الوھمیۃ ما ھو بحسب التوھم جزئیا والفرضیۃ ما ھو بحسب فرض العقل کلیا فان قلت لا حاجۃ الی اقامۃ الدلیل علیٰ بطلان ھذا الامر اذ لا یتصور شئ لا یمکن للعقل فرض قسمتہ غایۃ ما فی الباب ان یکون المفروض محالا قلت المراد من انہ لا یقبل القسمۃ الفرضیۃ ان العقل لا یجوز القسمۃ فیہ لا انہ لا یقدر علیٰ تقدیر قسمتہ ولا شک انہ صالح للنزاع۔

ترجمہ اور قسم ثانی تین فنون پر مشتمل ہے۔ اس لیے کہ اجسام فلکیات اور عنصریات پر منحصر ہے۔ اور بحث یا تو ایسے احوال سے ہوگی جو دونوں کو عام ہوگی۔ یا ان دونوں میں سے کسی ایک کے ساتھ خاص ہوگی۔ پہلا فن ان چیزوں کے بیان میں جو عام ہیں تمام اجسام کو یعنی طبیعتہ کو۔ اور یہی معنیٰ اجسام کو مطلق بولنے پر ذہن میں آتا ہے۔ اور اکثر فلاسفہ اجسام کا اطلاق طبیعی اور تعلیمی دونوں پر اشتراک لفظی کے ساتھ کرتے ہیں۔ اور کبھی کہا جاتا ہے کہ جسم وہ ہے جو ابعاد ثلاثہ کو قبول کرتا ہو۔ پس اگر یہ قابل جوہر ہے تو جسم طبعی ہے۔ اور اگر عرض ہے تو وہ جسم تعلیمی ہے۔ اور فن اول دس فصل پر مشتمل ہے۔

پہلی فصل جزء لا یتجزیٰ کے ابطال میں۔ اور اس کو جوہر فرد بھی کہا جاتا ہے اور جزء لا یتجزیٰ ایسا جوہر ہے جو ذو وضع ہے۔ یعنی اشارہ حسیہ کو قبول کرنے والا ہے۔ اور تقسیم کو بالکل قبول نہیں کرتا، نہ کاٹ کر نہ توڑ کر۔ نہ وہم میں نہ فرض میں۔ اور وہمی تقسیم یہ ہے کہ جزئیات پر وہم کی مدد سے ہو اور فرضی تقسیم یہ ہے کہ کلیات پر عقل کے فرض کرنے کی مدد سے ہو۔

پس اگر تم اعتراض کرو کہ ان امور کے بطلان پر دلیل دینے کی ضرورت نہیں ہے اسلئے کہ ایسی کوئی چیز متصور اور ممکن نہیں ہے کہ عقل اس میں تقسیم کو قبول نہ کرے۔ زیادہ سے زیادہ یہ ہے کہ جو فرض کیا جائیگا اس میں محال لازم آئیگا۔

تو میں جواب دوں گا کہ "انہ لایقبل القسمۃ" سے مراد یہ ہے کہ عقل اس کی تقسیم کو جائز نہیں رکھتی۔ ایسا نہیں کہ عقل اس کی تقسیم پر قدرت نہیں رکھتی۔ پس اس میں کوئی شک نہیں کہ یہ محلِ نزاع بننے کی صلاحیت رکھتا ہے۔

تشریح

قولہ ثلاثۃ فنون :- (۱) وہ امور جو اجسامِ طبعیہ کو عام ہے۔
(۲) وہ امور جن کا تعلق فلکیات سے ہے۔
(۳) وہ امور جو عنصریات میں پائے جاتے ہیں۔

قولہ عامۃ لہا :- جیسے شکل کا ہونا۔ اجزاء کی تقسیم کا ہونا، تقسیم کا غیر متناہی ہونا وغیرہ۔

قولہ المتبادر :- یعنی جب جسم مطلقاً بولا جاتا ہے تو جسم کا اطلاق جسم طبعی پر ہوتا ہے۔ اور یہی معنی مفہوم ہوتے ہیں۔ کیونکہ حکمتِ طبعی کا موضوع جسم طبیعی ہی ہے۔ رہا جسم کا اطلاق جسم تعلیمی پر تو وہ مجازاً بولا جاتا ہے۔

قولہ قد یقال :- گویا اس قول کی بنیاد پر جسم کے لئے بالفعل ابعادِ ثلاثہ کا پایا جانا ضروری ہے۔

قولہ جزء لایتجزیٰ :- اس جزء کا جزء لایتجزیٰ نام متکلمین نے رکھا ہے جو اس بات کے قائل ہیں کہ جزء لایتجزیٰ کا وجود ہے مگر فلاسفہ اس جزء کو باطل مانتے ہیں۔

قولہ الجوہر الفرد :- جوہر فرد نام رکھنے کی وجہ یہ ہے کہ کسی جسم کا جزء نہیں ہوتا۔ حکماء اس کو جوہر فرد کہتے ہیں۔

قولہ لا قطعاً :- تقسیم قطعی وہ تقسیم ہے جس میں کسی دھاردار آلے سے شئی کو ٹکڑے ٹکڑے کیے جائیں۔ تقسیم کسری وہ تقسیم ہے جو طاقت کے زور پر شئی کو توڑ دیا جائے۔ جیسے سوکھی لکڑی کو توڑ دیں یا اینٹ پر اینٹ مار کر دو ٹکڑے کر دیں۔ یہ سب تقسیم کسری ہے۔

قولہ القسمۃ الوہمیۃ :- یعنی تقسیم وہمی کا خارجی وجود ہے ہی نہیں۔ بلکہ قوتِ واہمہ نے ذہن میں ایک چیز کے دو ٹکڑے کرتی ہے۔ اور یہ جزئی ہوتی ہے۔ یعنی کسی ایک جزء کا وہم تصور کرتا ہے اور پھر وہم ہی میں اس کو تقسیم کرتا ہے۔

قولہ والقسمۃ الفرضیۃ :- اور صورت یہ ہے کہ عقل ایک چیز فرض کر لیتی ہے۔ اس کی تنصیف کی گئی تو دو نصف ہوا۔ پھر نصف کی تنصیف کیا تو دو نصف ہوا۔ وہکذا۔ اس سلسلہ تقسیم کو فرضی کہتے ہیں

قولہ فان قلت: یعنی یہ ممکن ہے کہ عقل ہر شے کی تقسیم عقلی فرض کرسکتی ہے۔ اس کی دلیل قائم کرنے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ نیز جب فرض کرنا ہی ٹھہرا تو عقل تو محالات کو بھی فرض کرسکتی ہے لہذا فرض کر لینے سے اس کا واقعی اور نفس الامری ہونا ضروری نہیں ہے۔

قولہ فانہ مانی الباب: یعنی جو تقسیم فرض کیا گیا ہے وہ محال ہی کیوں نہ ہو۔ مثلاً عقل فرض کرے کہ پانچ زوج ہے۔ دونوں میں برابر تقسیم ہو جاتا ہے، یا فرض کرے کہ انسان جماد ہے تو یہ فرض کرنا ممکن ہے مگر اس کا نفس الامر کے مطابق ہونا ضروری نہیں ہے۔

قولہ لان انطے: لہذا وہ تقسیم مراد نہیں جس کا فرض کرنا ممکن نہ ہو۔ بلکہ عقل کے لئے تو ممکن ہو لیکن اس کو ممکن نہ مانتی ہو لہذا ایسا جزء لایتجزی ممکن ہے۔

لانہا لو فرضنا جزءً بین جزئین فاما ان یکون الوسط مانعاً عن تلاقی الطرفین او لایکون لاسبیل الی الثانی لانہ لو لم یکن مانعاً لکانت الاجزاء متداخلۃ و.. تداخل الجواہر ای دخول بعضہا فی حیز.. بعض اٰخر بحیث یتحدان فی الوضع والحجم محال بالبداہۃ،

ترجمہ اس لئے کہ اگر دو جزء کے درمیان ایک جزء فرض کریں تو یا تو جزء وسط طرفین کے تلاقی سے مانع ہوگا یا نہیں، دوسری صورت باطل ہے۔ کیونکہ اگر مانع نہ ہوگا، تو اجزاء ایک دوسرے میں داخل ہو جائیں۔ اور جواہر کا تداخل، یعنی بعض اجزا کا دوسرے بعض کے جزء میں اس طرح داخل ہونا کہ دونوں وضع اور حجم میں متحد ہو جائیں۔ یہ بداہۃً محال ہے۔

تشریح قولہ الوضع والحجم: وضع اشارہ حسی کو کہتے ہیں۔ اور حجم نام ہے جسم کے موٹاپے کا۔ دونوں اس طرح آپس میں مل جائیں کہ ملنے سے قبل جس طرح اشارہ ایک تھا ایسے ہی بعد میں دونوں کی طرف اشارہ ایک ہی رہے یہ بداہۃً محال ہے۔ کیونکہ جب دو مقداریں مل جائیں گی تو لامحالہ تعداد بھی بڑھ جائے گی۔ اور اس کے حجم میں بھی اضافہ ہو جائے گا۔ مثلاً ایک ایک انچ کے لمبے چوڑے دو ٹکڑے کا حجم ہو۔ دونوں ملا کر ایک کر دیا جائے تو دونوں کی مقدار بڑھ جائے گی۔ تداخل جواہر ایک دوسرے سے مل بھی جائیں۔ اور حجم حسب سابق باقی رہے ضروری ہے اس لئے تداخل جواہر میں محال ہے۔

وایضا فلایکون وسط وطرف وقد فرضنا الوسط والطرف ہذا خلف فثبت

کونہ مانعامن تلاقیہما فما بہ یلاقی الوسط احد الطرفین غیر ما بہ یلاقی الطرف الاخر فینقسم. لا یقال هذا یستلزم ان یکون لہ نہایتان ویجوز ان یکون لشی واحد غیر منقسم فی ذاتہ نہایتان هما عرضان حالان فیہ لانا نقول ان کانت النہایتان حالتین فی محل واحد بحسب الاشارۃ فیکون الاشارۃ الی احدہما عین الاشارۃ الی الاخری فیلزم تلاقی الطرفین وان کانتا حالتین فی محلین متمایزین بحسب الاشارۃ فیلزم الانقسام ولو وهما اذ یمکن حینئذ ان یتوہم فیہ شئ دون شئ کما یشہد بہ البداہۃ

ترجمہ

اور نیز پس باقی رہے گا ہی نہیں کوئی جزء وسط اور طرف. حالانکہ ہم نے وسط اور طرف فرض کرلیا ہے پس دونوں جزء کا تلاقی سے مانع ہونا ثابت ہوگیا پس جزء وسط اپنے دونوں طرفوں میں سے جس طرف سے ایک سے ملا ہے وہ غیر ہے اس طرف کا جو دوسرے جزء سے ملا ہے. پس جزء وسط منقسم ہوگیا۔ اور اعتراض نہ کیا جائے کہ یہ اعتراض اس وقت لازم آئے گا جب کہ اس جزء وسط کے لئے دو نہایتیں ہوں، اور جائز ہے کہ شئ واحد غیر منقسم فی ذاتہ کے لئے دونوں نہایتیں عرض ہوں اور اس جزء میں حلول کرگئی ہوں اسلئے کہ ہم جواب دیں گے، کہ اگر دونوں نہایتیں محل واحد میں حلول کئے ہوئے ہیں باعتبار اشارہ کے، تو دونوں میں سے ہر ایک کی طرف اشارہ کرکے بعینہ دوسری کی طرف اشارہ ہوجائے گا. پس طرفین کا ملاقی ہونا لازم آئے گا۔ اور اگر دونوں نہایتیں دو مختلف محل میں حال ہیں تو تقسیم ہونا لازم آئے گا خواہ وہماً ہی ہو اس وجہ سے کہ یہ ممکن ہے کہ اس میں "یہ ہے اور یہ نہیں ہے" کا گمان کیا جاسکے جیسا کہ بداہت اس کی شاہد ہے۔

تشریح

قولہ وسط وطرف: یعنی کم از کم تین جزء فرض کئے گئے تھے، ایک وسط، ایک جزء ایک طرف پر اور دوسرا دوسرے طرف پر۔ اس طرح ہر مجموعہ تین جزء کا ہوگیا تھا اور تداخل ہوجانے کی صورت میں درمیان اور کنارہ بالکل ختم ہوجائے گا۔

قولہ مانعاعن تلاقیہما: یعنی یہ ثابت ہوا کہ جزء وسط جب تک وسط میں ہے دونوں طرف ایک دوسرے سے نہیں مل سکتے۔ وسط ملنے سے مانع ہوگا۔

قولہ فینقسم: حالانکہ یہ وہ جزء ہیں جن کی تجزی نہیں ہوسکتی۔ اس کو اگر دلیل کہا جائے تو یادداشت کے لئے آسانی ہوگی۔ گویا جزء لا یتجزی کو باطل کرنے کی پہلی دلیل وسط ہے

قولہ عرضان حالان: جسم جس حد پر ختم ہوتا ہے اس کو حد انتہا اور طرف سے تعبیر کرتے ہیں لہذا کنارہ اور جسم ایک ہی چیز ہوئے۔ کیونکہ نہایت شئے کا نام شئے کا کنارہ ہے۔ اسی لئے جانب اور کنارہ یا طرف

شئے سے الگ کوئی چیز نہیں ہوتی۔ بعض نے تاثر دیا ہے کہ شئے تو فی نفسہٖ غیر منقسم ہے مگر اس کے طرفین خارج سے آکر اس میں داخل ہو گئے ہیں۔ ایک طرف دوسرے جزء سے دوسرا طرف تیسرے جزء سے ملاقی ہو جائے تو تلاقی طرفین بھی ہے اور وسط مانع بھی ہے۔ اور غیر منقسم بھی ہے کیونکہ ملاقی ہونے والے تو اس کے اعراض ہیں۔ اعراض بھی دو ہیں۔ ایک عرض ایک جزء سے اور دوسرا عرض دوسرے جزء سے مل رہا ہے تو جزء کا انقسام لازم نہیں آرہا ہے۔

قولہٗ لانا نقول: حاصل یہ کہ دو اطراف محل واحد میں جب حلول کریں گے تو دونوں طرف بھی ملاقی ہو جائیں گے اور اتحاد اشارہ بھی پایا جائے گا حالانکہ یہ باطل ہے۔

قولہٗ بہ البداھتہ: یعنی بداہتہً ہم جانتے ہیں کہ انسان ایسے موقع پر وہم کر لیتا ہے کہ یہ حصہ اور ہے اور وہ حصہ اور ہے اور جب اور ہونا ثابت ہو گیا تو اس کا نام غیریت ہے۔ پس جب غیریت ثابت ہو گئی تو خواہ وہما ہی صحیح تقسیم لازم آجائے گی۔ حالانکہ تم نے جزء کو غیر منقسم فرض کیا تھا۔

ولانا لو فرضنا جزءً علی ملتقی جزئین فاما ان یلاقی واحدا منهما فقط او مجموعهما او من کل واحد منهما شیئا او واحدا منهما وبعضا من الآخر والاول محال و الا لم یکن علی الملتقی فتعین احد القسمین الاخیرین بل احد الاقسام الاخر فیلزم ای انقسام ما علی الملتقی او الکل او علی الملتقی واحد الجزئین لا محالۃ

ترجمہ اور اس لئے کہ اگر ہم ایک جزء کو دوسروں کے ملتقی پر فرض کر لیں پس یا وہ جزء کسی ایک سے ملاقی ہو گا صرف، یا دونوں مجموعہ سے یا دونوں میں ہر ایک کے کچھ حصہ سے یا کسی ایک کے پورے جزء سے اور دوسرے کے بعض سے ملاقی ہو گا اور پہلی صورت محال ہے ورنہ ملتقی پر ہونا باطل ہو جائے گا تو اخیریں میں سے ایک کوئی صورت متعین ہو گئی بلکہ اخیر کی کوئی ایک صورت لازم آتی ہے۔ یا کلی کی تقسیم ہونا لازم آتا ہے یعنی جو جزء ملتقی پر واقع ہے اس کی تقسیم لازم آتی ہے یا کل کی یا اس جزء کی جو ملتقی پر واقع ہے یا اس کی دونوں جانب میں سے کسی ایک سے ملاقی ہو۔

ترجمہ قولہٗ علی الملتقی: جس جگہ دو چیزیں مل جائیں اسے ملتقی کہتے ہیں اس کی کئی صورت ہے۔ تین متن میں بیان کیا ہے۔ ایک صورت شارح نے ذکر کیا ہے۔ ایک یہ کہ ملتقی پر تیسرا جزء دونوں مل رہا ہے۔ دونوں کے مجموعہ سے یا دونوں کے بعض سے ملاقی ہے۔ چہارم ایک جزء کے پورے سے اور دوسرے جزء کے بعض سے ملاقی ہو۔

قولہٗ لا محالۃ: یعنی اس جزء کا منقسم ہونا ثابت ہو گیا جو ملتقی پر ہے یا کل پر ہے یا وہ حصہ جس کا

بعض حصہ ملتقی پر اور بعض حصہ احد الجزئین پر واقع ہے کیونکہ جزء ثالث کا وہ حصہ جو ملتقی پر واقع ہے اس کا وہ حصہ جو ملاقی جزؤں میں سے ایک سے مل رہا ہے وہ غیر ہے اس جانب کے جو ملاقی جزء دوسرے سے مل رہا ہے اور غیریت علامت تقسیم ہے لہذا جزء لایتجزی میں تقسیم ثابت ہوگئی ۔

ینبغی ان یعلم ان ھذین الدلیلین یدلان علی بطلان ترکب الجسم من الاجزاء التی لایتجزی وتحریرھما بان یقال لو امکن ترکب الجسم منہا لامکن وقوع جزء بین جزئین او علی ملتقھما والتالی باطل لما فصل فکذا المقدم ولا دلالۃ لھما علی بطلان وجود الجزء فی نفسہ اذ لیس لنا ان نقول لو امکن وجود الجزء فی نفسہ لامکن وقوع جزء بین جزئین او علی ملتقاھما لاحتمال ان یقتضی نوعہ الانحصار فی فرد فعلی ھذا ناسب ان یقال فی صدر البحث فصل فی ابطال ترکب الجسم من الاجزاء التی لایتجزی قول یمکن اقامۃ الدلیل علی بطلان وجود الجزء فی نفسہ بان یفرض الجزء بین الجسمین او علی ملتقاھما کما لایخفی علی ذوی الافہام ،

ترجمہ اور مناسب یہ ہے کہ جانا جائے کہ یہ دونوں دلیلیں دلالت کرتی ہیں کہ اجزاء لا یتجزی سے جسم کی ترکیب باطل ہے ۔ اور اس کا بیان یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر جسم کا مرکب ہونا ان سے ممکن ہو تو البتہ دونوں جزء کے درمیان واقع ہونا ممکن ہے یا ان کے ملتقی پر ہونے پر ، اور ثانی باطل ہے جیسا کہ اوپر اس کی تفصیل بیان کی جاچکی ہے پس مقدم باطل ہوگیا اور ان کی دلالت اس بات پر نہیں ہے کہ فی نفسہ وجود لایتجزی کا وجود باطل ہے اس لئے کہ ہمارے لئے اجازت یہ نہیں کہ کہیں کہ فی نفسہ جزء لایتجزی کا وجود ممکن ہوتا تو البتہ ممکن ہے ۔ ایک جزء کا دو جزوں کے درمیان یا ملتقی پر ہونا ممکن ہے اسلئے کہ اس بات کا احتمال ہے کہ جزء لایتجزی ان نوع کا ایک ہی فرد ہو لہذا مناسب ہوا کہ مصنف شروع فصل میں فرماتے ۔ اس اجزاء سے جسم کی ترکیب باطل ہے جو تجزی کو قبول نہیں کرتے ، میں کہتا ہوں کہ فی نفسہ جزء لایتجزی ۔۔ وجود کے بطلان پر دلیل قائم کرنا ممکن ہے بایں طور کہ وہ جزء دو جسم کے درمیان پایا جائے یا دونوں کے ملتقی پر ، جیسا کہ اہل فہم کے نزدیک پوشیدہ نہیں ہے ۔

تشریح قولہ ینبغی ان یعلم ؛ ان دلیل سے صرف اتنا ثابت ہوتا ہے کہ جسم کی ترکیب اجزاء لایتجزی سے باطل ہے مگر یہ مسئلہ اب بھی دلیل کا محتاج ہے کہ فی نفسہ جزء لایتجزی

بھی باطل ہے۔
قولہ لاحتمال: کیونکہ عقل امر محال۔۔ کو بھی فرض کر لیتی ہے لہذا یہ استمار بھی فرض کر لینا ممکن ہے۔
کہ ایک ایسا جزء فرض کر لیا جائے جو اپنی نوعیت کا صرف جزء واحد ہے دوسرا کوئی نہیں ہے تو پھر ترکیب
کا سوال ہی نہیں پیدا ہوگا۔ اور جزء لایتجزیٰ کا وجود ثابت ہوگیا، جس کے وجود کو فلاسفہ تسلیم نہیں کرتے
قولہ فعلی هذا: ظاہر ہے کہ اس عنوان میں اور مصنف کے بیان کردہ عنوان میں بڑا فرق ہے۔
مصنف کا عنوان جزء لایتجزیٰ کے بطلان کا ہے اور یہاں جسم کی ترکیب کا بطلان ثابت ہو رہا ہے۔
قولہ بان یفرض: یقیناً دونوں دلیلوں کو نفس وجود جزء کے بطلان پر قائم ضرور کر دیا گیا ہے۔
مگر بحث جزء لایتجزیٰ کی ہے جو انتہائی باریک اور ذرہ سے بھی چھوٹا ہے کیونکہ اگر ذی مقدار ہوگا، تو
تقسیم قطعی اور کسری تو موجود ہی ہیں۔ تقسیم کر دیں گے لہذا جزء کافی باریک ہونا چاہئے۔ پھر غور فرمائیے
کہ اس کو دو جسم کے بیچ میں قائم کرتے ہیں۔ پھر سوال یہ ہوگا کہ دونوں جسم کی تلاقی سے مانع ہے یا نہیں
وہ ذرہ بے مقدار جسم کی تلاقی سے کیسے مانع ہو سکتا ہے۔ اس لئے یہ دلیل ثبوت دعویٰ کے لئے
ناکافی ہے۔ میبذی کی توجیہ بے کار ہے۔ بہر حال دعویٰ اور دلیل میں مطابقت نہیں ہے۔ لہذا دعویٰ
باطل ہے

فصلٌ فی اثباتِ الھیُولیٰ

ولاحاجة الی اثبات الصورة الجسمية لانها هي الجوهر الممتد في الجهات الثلث ووجودها معلوم بالضرورة كل جسم من حيث هو جسم فهو مركب من جزئين اي جوهرين يحل احدهما في الاخر وانما قلنا من حيث هو جسم لانهم يثبتون له من حيث هو نوع من انواع الجسم جزءاً اخر حالاً مع الصورة الجسمية في الهيولى ويسمى صورة نوعية وسيجيئ بيانها

فصل اثباتِ ہیولیٰ کے بیان میں

اور صورت جسمیہ کو ثابت کرنے کی ضرورت نہیں۔ اس لئے کہ وہ ایسا جوہر ہے جو تینوں جہات
میں ممتد ہے اور اس کا وجود بداہۃً معلوم ہے۔ اور ہم نے "من حیث ہو جسم" کہا ہے، کیونکہ فلاسفہ

جسم کے لئے "من حیث ہو نوع من انواع الجسم" بحیثیت نوع کے ایک دوسرا جزء ثابت کرتے ہیں، جو صورت جسمیہ کے ساتھ ہیولی میں حلول کرتا ہے جس کا نام صورت جسمیہ ہے جس کا بیان آئندہ آئیگا۔

تشریح قولہ الھیولی: یہ دوسری فصل ہے جس میں ہیولی کا اثبات ہے۔ ہیولی ایک جوہر ہے جو عوارض جسمیہ کو قبول کرتا ہے مثلاً اتصال، انفصال وغیرہ۔ ایک یہ بھی تعریف ہے کہ ہیولی جوہر بسیط ہے جس کا وجود بالفعل قائم نہیں ہوتا جب تک کہ صورت جسمیہ کا اس کے ساتھ اتصال نہ ہو۔ اسی طرح صورت جسمیہ وہ جوہر ہے جو اپنے وجود میں ہیولی کا محتاج ہے۔ ہیولی ایک یونانی لفظ ہے، جس کا معنی مادہ اور اصل ہے۔

تشریح قولہ ولاحاجة: یہ ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب جسم ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے تو مصنف نے اثبات ہیولی کیا اور اثبات صورت جسمیہ کیوں نہیں کیا۔ اسکا جواب دے رہے ہیں کہ اثبات صورت جسمیہ کی ضرورت نہیں ہے اس لئے کہ صورت جسمیہ کا وجود بداہۃً معلوم ہے کیونکہ وہ ایسا جوہر ہے جو جسم میں تینوں جہات میں پھیلا ہوا ہوتا ہے اور سب کو بداہۃً معلوم ہوجاتا ہے۔ اسلئے اس کے اثبات کے دلائل پیش کرنے کی ضرورت نہیں رہی۔

قولہ من حیث ھو جسم: ایک سوال مقدر کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ فلاسفہ جسم کے اندر تین اجزاء مانتے ہیں، ہیولی، صورت جسمیہ، صورت نوعیہ۔ تو مصنف نے صرف دو ہی جزء کیوں بیان فرمایا۔ اس کا جواب شارح نے یہ دیا کہ یہاں جسم کے اجزاء بحیثیت جسم کے مراد ہیں یعنی لابشرط شئ کے درجے میں جسم کا لحاظ کیا گیا ہے۔

قولہ وانما قلنا: اوپر جو جواب اجمالاً دیا گیا تھا یہاں پر شارح اس کی صراحت بیان فرمارہے ہیں کہ ہم نے اوپر "من حیث ہو جسم" کی قید اس لئے لگائی تھی تاکہ مشائیہ کے قول کا رد ہوجائے اس لئے کہ وہ جسم میں ایک اور جزء مانتے ہیں۔ اور کہتے ہیں کہ جسم باعتبار نوع کے ایک اور جزء ہوتا ہے۔ جو صورت جسمیہ کے ساتھ ہیولی میں حلول کرتا ہے اور اس کو صورت نوعیہ کہا جاتا ہے۔ اس کا بیان آئندہ آئے گا۔ مشائیہ صورت نوعیہ کے قائل ہیں اور اشراقیہ اس کو نہیں مانتے۔

وقد یقال الحلول اختصاص شئ بشئ بحیث یکون الاشارۃ الی احدھما عین الاشارۃ الی الآخر واعترض علیہ بثلثۃ وجوہ الاول انہ لایصدق علی حلول اعراض المجردات فیھا الی ذات المجرد غیر الاشارۃ العقلیۃ الی اعراضھا فان العقل یمیز کلا منھما عن صاحبہ بل لا اتحاد فی الاشارۃ العقلیۃ اصلا بخلاف الاشارۃ الحسیۃ فانھا تنتھی الی الحال والمحل الحسیین معا

ترجمہ

اور کہا جاتا ہے کہ حلول ایک چیز کا دوسری چیز کے ساتھ اس طرح خاص ہو جاتا ہے کہ دونوں میں سے کسی ایک کی طرف اشارہ بعینہ دوسری کی طرف اشارہ ہو جائے۔ اور اس پر تین طرح سے اعتراض کئے گئے ہیں۔ اول مجردات کے عوارض کے حلول پر یہ تعریف صادق نہیں آتی۔ کیونکہ مجردات کی طرف اشارہ حسیہ کیا ہی نہیں جا سکتا۔ اور اشارہ عقلیہ مجردات کی طرف اس اشارہ عقلیہ کے غیر ہوتا ہے تو مجرد کے اعراض کی جانب کیا جاتا ہے اسلئے کہ عقل دونوں میں سے ایک کو دوسرے سے جدا کر دیتی ہے۔ بلکہ اشارہ عقلیہ پر اتحاد ذہن پایا جاتا برخلاف اشارہ حسیہ کے کہ وہ حال و محل حسی دونوں کی طرف ایک ساتھ پہونچ جاتا ہے۔

تشریح

قولہ وقد یقال: اور چونکہ ایک جزر کا دوسرے میں حلول کرنے کا بیان حلول کا معنی سمجھ لینے پر موقوف تھا اسلئے شارح نے پہلے حلول کی تعریف بیان کیا۔

قولہ الاولہ: یعنی مجردات جیسے عقول عشرا اور نفوس مجردہ میں علوم، شجاعت وسخاوت کا حلول ہوتا ہے یہ سب عرض ہیں اور عقول ونفوس مجردہ جواہر ہیں ان میں حلول پایا جاتا ہے مگر حلول کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی۔ شارح اس کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ "لانہا لایشار الیہا" یعنی یہ کہ ان کی طرف حسی اشارہ نہیں کیا جاتا۔ بلکہ صرف یہ اشارہ محسوسات کی طرف کیا جاتا ہے مجردات کی ذوات محسوس نہیں ہیں۔ اس لئے ان کی طرف اشارہ حسی نہیں کیا جا سکتا۔

جسم کی ترکیب جن اجزاء سے ہوتی ہے اس کے بارے میں مختلف قول ہیں۔ متکلمین کے نزدیک جسم جزء لایتجزی سے مرکب ہے۔ اور مشائیہ کے نزدیک صرف دو جزء سے، ہیولیٰ اور صورت جسمیہ۔ اشراقیہ کے نزدیک جسم کی ترکیب عرض اور جوہر سے ہوتی ہے۔

قولہ والاشارۃ العقلیۃ: اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ تعریف جامع نہیں ہے۔ اور جواب کا حاصل یہ ہے کہ اشارہ سے عام اشارہ مراد ہے۔ خواہ تقدیری ہو یا حسی۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ اس جگہ صورت جسمیہ کے حلول کے ضمن میں یہ تعریف بیان کی گئی۔ لہذا یہ خاص جوہر کے حلول کی تعریف ہے یعنی جواہر مادیہ کے مجردات ان کی تعریف سے خارج ہیں۔ ان کی تعریف سے تعرض نہیں کیا گیا ہے۔

والثانی انہ لایصدق علی حلول الاطراف فی محالہا کحلول النقطۃ فی الخط والخط فی السطح والسطح فی الجسم لان الاشارۃ الی الطرف غیر الاشارۃ الی ذی الطرف

ترجمہ: دوسرا اعتراض یہ ہے کہ حلول کی یہ تعریف اطراف کے اپنے محل میں حلول کرنے پر

صادق نہیں آتی جیسے نقطہ کا حلول خط میں اور خط کا سطح میں اور سطح کا جسم میں۔ اس لئے کہ طرف کی جانب اشارہ کرنا ذوی طرف کی جانب اشارہ کرنا ہے۔

تشریح قولہ الثانی: حلول کی تعریف پر دوسرا اعتراض ہے اور عدم جامعیت کے اعتبار سے ہے کہ یہ تعریف ان اطراف کے حلول پر صادق نہیں آتی جو ان کے محل میں ہوتی ہے۔ جیسے نقطہ جو خط کا طرف ہے خط میں حلول کرتا ہے۔ اور خط جو سطح کا طرف ہے سطح میں حلول کرتا ہے اور سطح جو جسم کا طرف ہے جسم میں حلول کرتا ہے۔ تو حلول کی تعریف مذکورہ حلول میں صادق نہیں آتی کیونکہ وہ اشارہ حسی جو طرف کی جانب ہوتا ہے وہ اس اشارہ حسی کے سوا ہوتا ہے جو ذی طرف کی جانب ہوتا ہے اسلئے کہ اگر نقطہ کی جانب اشارہ کریں گے تو وہ خط کی طرف اشارہ نہیں ہوگا۔ یہی خط کی طرف اشارہ کا حال ہے کہ سطح کی طرف نہیں سمجھا جاتا۔ لہذا اشارہ اتحاد نہیں ہے۔ حالانکہ اطراف اپنے محل پر حلول کئے ہوئے ہوتے ہیں۔ تو حلول پایا جاتا ہے مگر تعریف صادق نہیں آتی لہذا تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے۔

الثالث انہ یلزم منہ ان تکون الاطراف المتداخلۃ عند تلاقیہا حالا بعضہا فی بعض ولیس کذلک ویمکن ان یجاب عن الثانی بما ذکرہ بعض المحققین من ان الاشارۃ الی النقطۃ اشارۃ الی الخط الذی ھی طرفہ فان الاشارۃ الی الخط لا یجب ان تکون منطبقۃ علیہ بل الاشارۃ الیہ قد تکون امتدادا خطیا موھوما اٰخذا من المشیر منتہیا الی نقطۃ منہ فکان نقطۃ خرجت من المشیر وتحرکت نحو المشار الیہ فرسمت خطا انطبق طرفہ علی تلک النقطۃ من المشار الیہ وقد تکون امتدادا سطحیا ینطبق الخط الذی ھو طرفہ علی ذلک الخط المشار الیہ فکان خطا خرج من المشیر ورسم سطحا انطبق طرفہ علی المشار الیہ والفرق بین الاشارتین ان الاولی اشارۃ الی النقطۃ قصدا والی الخط تبعا والثانیۃ بالعکس

ترجمہ تیسرا اعتراض یہ ہے کہ اس تعریف سے لازم آتا ہے کہ وہ اطراف جو اپنے ذی طرف پر داخل ہوں، جب ایسے دو طرف ایک دوسرے سے ملاقی ہوں تو لازم آئیگا کہ یہ تلاقی حال ہے ایک کا دوسرے میں۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ اور ممکن ہے کہ دوسرے اعتراض کا جواب یہ دیا جائے جس کو بعض محققین نے ذکر کیا ہے کہ نقطہ کی جانب کا اشارہ بعینہ خط کی طرف اشارہ

شمار کیا جاتا ہے جو کہ اس کا کنارہ ہے۔ اسلئے کہ اشارہ خط کی طرف ضروری نہیں ہے کہ خط پر منطبق ہو جائے بلکہ اس کی طرف اشارہ کبھی امتداد خطی موہوم ہوتا ہے جو مشیر سے شروع ہو کر اس خط کے نقطہ پر منتہی ہوتا ہے. گویا مشیر سے نقطہ خارج ہوا اور مشار الیہ کی جانب حرکت کیا اور درمیان میں خط موہوم پیدا ہو گیا اس خط کا طرف مشار الیہ کے نقطہ سے منطبق ہوا اور کبھی امتداد سطحی ہوتا ہے کہ منطبق ہوتا ہے خط اس کی طرف سے مشار الیہ کے خط سے پس گویا مشیر سے خط خارج ہوا اور بیچ میں سطح بنائی جس کی طرف مشار الیہ سے منطبق ہوئی۔ دونوں اشاروں میں فرق یہ ہے کہ پہلا اشارہ نقطہ کی جانب قصداً ہے اور خط کی جانب تبعاً ہے۔ اور دوسرا اس کے برعکس ہے

تشریح

قولہ الثالث انہ یلزم: یعنی تلاقی کی صورت میں اتحاد اشارہ تو ہوتا ہے مگر ایک طرف کا دوسرے طرف میں حلول نہیں ہوتا۔ اس وجہ سے کہ حلول میں ضروری ہے کہ ان دونوں میں سے ایک محل اور محتاج الیہ ہو اور دوسرا حال اور محتاج ہو۔ اور اطراف متداخلہ تلاقی والی صورت میں ایک دوسرے میں حلول نہیں کرتے کیونکہ ایک دوسرے سے مستغنی ہوتا ہے محتاج نہیں ہوتا۔

قولہ یمکن ان یجاب: خلاصہ جواب یہ ہے کہ فرض کرو کہ ہم نے نقطہ کی جانب اشارہ کیا تو وہی اشارہ خط کی جانب بھی ہوتا ہے۔ تو اتحاد اشارہ پایا گیا۔

قولہ فان الاشارۃ: یہاں سے اشارہ کی چند صورت بیان کرتے ہیں جن میں سے پہلی صورت یہ ہے جس میں مشیر نقطہ ہے۔ درمیان میں اس نے ایک خط موہوم بنایا اور اس کا کنارہ مشار الیہ خط کے نقطہ پر منطبق ہوا جس میں انطباق کی وجہ سے کہا جاتا ہے کہ نقطہ مشار الیہ قصداً ہے اور خط مشار الیہ تبعاً ہے اور ایک ہی اشارہ سے دونوں طرف اشارہ ہو گیا۔

قولہ امتدادا سطحیا: یہ اشارہ کی قسم ہے۔ امتداد سطحی اس صورت میں ہوتا ہے جبکہ مشیر خط ہو تو وہ امتداد میں طول و عرض بناتا جائے گا اس لئے درمیان میں سطح موہوم بن جائے گی۔

وکذا الاشارۃ الی السطح قد تکون امتدادا خطیا ینتہیا الی نقطۃ منہ فتکون الاشارۃ الی تلک النقطۃ قصدا الی الخط والسطح تبعا وقد تکون امتدادا سطحیا ینطبق طرفہ علی خط من المشار الیہ فیکون ذلک الخط مشارا الیہ قصدا وبالذات والنقطۃ والسطح تبعا وبالعرض، وقد تکون امتدادا جسمیا ینطبق السطح الذی ہو طرفہ علی السطح المشار الیہ فیکون السطح مشارا الیہ قصدا والخط والنقطۃ تبعا،

ترجمہ:۔ اور ایسے ہی اشارہ سطح کی طرف کبھی امتداد خطی ہوتا ہے جو اس کے نقطہ پر ختم

3/2

ہوتا ہے۔ پس اس نقطہ کی طرف اشارہ قصداً ہوتا ہے اور خط اور سطح کی طرف تبعاً ہوتا ہے۔ اور کبھی امتداد سطحی ہوتا ہے۔ اور اس کی طرف مشار الیہ کے خط پر منطبق ہو جاتی ہے پس یہ خط مشار الیہ قصداً اور بالذات ہے اور نقطہ اور سطح مشار الیہ تبعاً اور بالعرض ہے۔ اور کبھی امتداد جسمی ہوتا ہے۔ اس سطح سے منطبق ہوتا ہے جو اس جسم کا طرف ہے مشار الیہ کی سطح پر پس سطح قصداً مشار الیہ ہے۔ اور خط اور نقطہ تبعاً۔

تشریح

قولہ قد تکون امتدادا سطحیا الخ مشار الیہ کبھی سطحی ہوتا ہے۔ اس کی تین قسم ہے۔ اول یہ کہ کبھی امتداد خطی ہوتا ہے جبکہ مشیر نقطہ ہو تو درمیان میں خط موہوم بنائے گا۔ اور سطح کے نقطہ پر ختم ہوتا ہے۔

قولہ امتدادا سطحیا: یہ دوسری قسم ہے۔ یعنی مشیر خط ہے اور درمیان میں طول عرض بنائے گا اس کو شارح نے امتداد سطحی کہا ہے

قولہ امتدادا جسمیا: یہ تیسری قسم ہے۔ اس صورت یہ ہے کہ اشارہ سطح سے کیا جائے تو درمیان میں طول، عرض اور عمق تینوں بنائے گا۔ اس لئے اس کو امتداد جسمی کہا گیا ہے۔

چونکہ فلاسفہ نقطہ کا حلول خط میں اور خط کا سطح میں اور سطح کا جسم میں مانتے ہیں۔ اسی طرح ان کے نزدیک نقطہ خط کا طرف اور خط سطح کا طرف اور جسم سطح کا طرف ہوتا ہے اس لئے اس کو مشار الیہ بنا کر اتحاد اشارہ کی چند صورتیں شارح نے بیان کیا ہے۔ جو اوپر مذکور ہیں۔

وكذا الاشارة الى الجسم اما امتداد خطي منته الى نقطة منه او امتداد سطحي ينطبق الخط الذى هو طرفه على خط من ذلك الجسم او امتداد جسمي ينطبق السطح الذى هو طرفه على سطح من الجسم المشار اليه او ينفذ فى اقطار المشار اليه بحيث ينطبق كل قطعة منه على قطعة من الجسم المشار اليه انطباقا وهميا والحال فى تعلق الاشارة قصدا وتبعا على قياس ما عرفت ثم انك اذا فتشت حالك فى الاشارة الى المحسوسات ظهر لك ان الاغلب فى الاشارة اليها هو الامتداد الخطي ولذلك قيل الاشارة الحسية امتداد خطي موهوم آخذ من المشير منته الى المشار اليه

ترجمہ

اور ایسے ہی جسم کی طرف اشارہ یا تو امتداد خطی ہوگا اور اس کے نقطہ پر منتہی ہوگا۔ یا امتداد سطحی ہوگا اور وہ خط منطبق ہوگا جو اس سطح کا طرف ہے اس جسم کے خط پر۔ یا امتداد جسمی ہوگا اور وہ سطح منطبق ہوگی جو اس جسم کا طرف ہے اور مشار الیہ جسم

کی سطح پر منطبق ہو گا یا اشارہ اطراف وجوانب میں نافذ ہو جائے گا اس طرح پر کہ مشیر کا ہر مشار الیہ کے جزء پر منطبق ہو جائے گا اور انطباق وہی ہو گا۔ اور حال اشارہ کے قصداً یا تبعاً متعلق ہونے میں اسی قیاس پر ہے جیسا کہ آپ نے اوپر پڑھا ہے۔ پھر جب آپ اپنی حالت پر محسوس کی طرف اشارہ کرنے میں غور فرمائیں گے تو ظاہر ہو گا کہ اکثر محسوسات کی طرف اشارہ کرنے میں امتداد خطی ہی اصل ہے اسلئے کہا گیا ہے کہ اشارہ جیسے امتداد خطی موہوم ہوتا ہے۔ جو مشیر سے شروع ہو کر مشار الیہ تک ختم ہوتا ہے

تشریح

قولہ ولکن الاشارۃ الی الجسم: اس کی طرف بھی اشارہ کی کئی صورت ہے اول یہ کہ امتداد خطی ہو گا۔ یعنی نقطہ مشیر ہو گا اور درمیان میں امتداد خطی موہوم ہو گا اور جسم مشار الیہ کے نقطہ سے اس کا انطباق ہو گا تو نقطہ قصداً مشار الیہ ہو۔ اور خط، سطح اور جسم مشار الیہ تبعاً ہوں گے۔

قولہ امتداد سطحی: یہ دوسرا اشارہ اس وقت ہو گا جبکہ مشیر خط ہو گا اور درمیان میں امتداد سطحی موہوم پیدا ہو گا۔ اور مشیر کے خط کا مشار الیہ کے خط سے انطباق ہو گا۔ لہٰذا خط کی طرف اشارہ قصداً ہو گا۔ اور نقطہ، سطح و جسم مشار الیہ تبعاً ہوں گے۔

قولہ امتداد جسمی: یہ تیسری صورت ہے۔ اس وقت ہو گا جبکہ مشیر سطح ہے تو درمیان میں امتداد جسمی موہوم پیدا ہو گا اور سطح کا جسم سے انطباق ہو گا لہٰذا سطح کی طرف اشارہ قصداً اور بالذات ہو گا۔ اور خط، نقطہ، جسم کی طرف اشارہ تبعاً ہو گا۔

قولہ او ینفذ فی: یعنی یا تو مشیر مشار الیہ کے اطراف میں پیوست ہو جائے گا اور یہ صورت اس وقت جبکہ مشار الیہ جسم لطیف ہو جیسے پانی، ہوا وغیرہ۔

قولہ ان الاغلب: یعنی نقطہ مشیر ہو اور درمیان میں امتداد خطی موہوم پیدا ہو اور مشار الیہ کے نقطہ سے مشیر کے نقطہ کا انطباق ہو اور خط، جسم، سطح تبعاً مشار الیہ ہوں۔

اقول یمکن ان یتکلف و یجاب عن الثالث بان مجرد الاتحاد فی الاشارۃ لا یکفی لحصول الحلول بل لابد لہ من الاختصاص وھو منتف فی الاطراف المتداخلۃ اذ المراد بالاختصاص المذکور ھھنا ان لایمکن تحقق ھذا الشیٔ بعینہ نظرا الی ذاتہ بدون ذلک کما فی العرض بالنسبۃ الی موضوعہ و

ترجمہ اردو:۔ میں کہتا ہوں کہ ممکن ہے کہ یہ تکلف کیا جائے اور تیسرے اعتراض مذکورہ کا جواب

دیا جائے کہ محض اتحاد اشارہ کافی نہیں ہے حلول کے پائے جانے کے لئے۔ بلکہ اختصاص بھی ضروری ہے اور وہ اطراف متداخلہ میں نہیں پایا جاتا۔ اسلئے کہ اختصاص مذکور سے مراد یہاں یہ ہے کہ شے متحقق ہو بعینہٖ جیسا کہ عرض میں ہوتا ہے بمقابلہ اس کے موضوع اور معروض کے۔

تشریح قولہ الی موضوعہ: موضوع اس محل کا نام ہے جو اپنے وجود میں حال کا محتاج نہ ہو اور مادہ اس محل کو کہتے ہیں جو اپنے وجود میں حال کا محتاج ہو اور حصول جسم فی المکان میں جسم یعنی حال متمکن اپنے وجود میں مکان کا یعنی محل کا محتاج نہیں ہوتا۔ اور بعض نے صراحت بھی کیا ہے کہ حصول جسم فی المکان میں حلول نہیں پایا جاتا۔ حالانکہ حلول کی تعریف اس پر بھی صادق آتی ہے تو اس کا جواب یہ ہے کہ حصول سے حصول علی وجہ الاحتیاج مراد ہے۔ مطلق حصول مراد نہیں ہے۔ اور جسم متمکن مکان کا محتاج نہیں ہوتا اس لئے حلول کی تعریف اس پر صادق نہیں آتی۔

وقیل معنی حلول الشیٔ فی الشیٔ ان یکون حاصلا فیہ بحیث یتحد الاشارۃ الیہما تحقیقا کما فی حلول الاعراض فی الاجسام او تقدیرا کحلول العلوم فی المجردات۔ اقول فیہ نظر لانہم صرحوا بان الحال منحصر فی الصورۃ والعرض والمحل فی المادۃ والموضوع فلایکون حصول الجسم فی المکان حلولا عندہم بل صرح بعضہم بہ وھذا التعریف علیہ اما اذا کان المکان ھو البعد المجرد عن المادۃ فظاھر واما اذا کان المکان السطح الباطن للجسم الحاوی المماس للسطح الظاھر من الجسم المحوی فلان الاشارۃ الی الجسم المحوی اشارۃ الی سطحہ وبالعکس والاشارۃ الی سطحہ اشارۃ الی السطح الذی ھو مکانہ لانطباقہ علیہ وبالعکس فتکون الاشارۃ الی کل من المتمکن والمکان اشارۃ الی الآخر،

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ شے میں حلول کا معنی یہ ہے کہ وہ شے اس میں حاصل ہو اس طور پر کہ اشارہ دونوں طرف ایک ہو تحقیقاً جیسے کہ اعراض کے حلول فی الجسم میں پایا جاتا ہے یا تقدیراً ہو جیسے علوم کا حلول مجردات میں ہوتا ہے۔ میں کہتا ہوں اس میں نظر ہے اس لئے کہ فلاسفہ نے تصریح کیا ہے کہ حال صورت اور عرض میں منحصر ہے اور محل مادہ اور موضوع میں پس حصول الجسم فی المکان ان کے نزدیک حلول نہیں ہونا چاہئے بلکہ بعض نے تو اس کی صراحت بھی کر دیا ہے حالانکہ یہ تعریف اس پر صادق آتی ہے۔ اور بہر حال جب کہ مکان اگر بعد مجرد عن المادہ کا نام ہو تو ظاہر ہے۔ اور مکان

جسم محوی کی سطح ظاہر کا نام ہو تو اس لئے کہ جسم محوی کی طرف اشارہ بعینہٖ اس کی سطح کی طرف بھی اشارہ ہے اور اس کے برعکس بھی۔ اور اس کی سطح کی جانب اشارہ بعینہٖ اس کی اس سطح کی طرف بھی ہوتا ہے جو اس کا مکان ہے کیونکہ وہ اس پر منطبق ہوتی ہے اور اس کا برعکس بھی ہے۔ پس اشارہ متمکن اور مکان میں سے ہر ایک کی طرف بعینہٖ دوسرے کی طرف اشارہ ہوتا ہے۔

تشریح قولہ وقد قیل: یہ حلول کی دوسری تعریف ہے جو میرک شاہ بخاری کی طرف منسوب ہے۔

قولہ حلول الاعراض: یعنی سواد کی جانب اشارہ کریں گے تو اسود کی طرف بھی ہو جائے گا۔

قولہ کحلول العلوم: یعنی کسی کے علم کی طرف اشارہ بعینہٖ اس عالم کی طرف ہوتا ہے۔

قولہ حصول الجسم فی المکان: یہ ایک مثال ہے شارح کے اعتراض کی جس میں ایک شے کا حصول دوسری چیز میں ہے مگر اس کو کوئی فلسفی حلول نہیں کہتا لہذا تعریف دخول غیر سے مانع نہیں ہے۔

قولہ البعد المجرد عن المادۃ: اس پر حلول کی تعریف صادق آتی ہے کیونکہ اشارہ جب جسم کی طرف کریں گے تو وہی اشارہ مکان مجرد عن المادۃ کی طرف بھی ہو گا۔

قولہ وبالعکس: یعنی جب اشارہ جسم حاوی کی سطح باطن کی طرف ہوگا تو بعینہٖ وہی اشارہ جسم محوی کی سطح ظاہر کی طرف ہوگا

قولہ وبالعکس: یعنی اس سطح کی جانب اشارہ جو جسم محوی کا مکان ہے یعنی جسم حاوی کی سطح باطن، بعینہٖ جسم محوی کی سطح ظاہر کی جانب اشارہ ہے۔ لہذا ان اعتراضات کی وجہ سے صاحب قیل کی حلول کی تعریف دخول غیر کے مانع نہ ہونے کی وجہ سے ٹوٹ گئی۔

وقد يفهم من ظاهر كلام المصنف في الالهيات ان حلول الشيء في شيء ان يكون مختصا به ساريا فيه ويرد عليه انه لا يصدق على حلول الاطراف في محالها فان النقطة مثلا غير سارية في الخط وايضا الاضافات مثل الابوة والبنوة حالة في محالها وليست سارية فيها اذ لا يمكن ان يقال في كل جزء من الاب جزء من الابوة۔

ترجمہ اور الہیات پر مصنف کے ظاہری کلام سے مفہوم ہوتا ہے کہ حلول شے کا شے میں یہ ہے کہ شے اس کے ساتھ خاص ہو اور سرایت کئے ہوئے ہو۔ اور اس پر اعتراض پڑتا ہے کہ یہ تعریف صادق نہیں آتی اطراف کے حلول کرنے پر۔ ۔ اپنے میں، کیونکہ نقطہ مثلا سرایت

نہیں کرتا۔ اور نیز اضافات جیسے ابوت اور بنوت اپنے محل میں حلول کرتے ہیں مگر اس میں سرایت نہیں کرتے اسلئے کہ یہ ممکن نہیں ہے کہ کہا جائے باپ کے تمام اجزاء کو کہ یہ ابوت کا جزء ہے۔

تشریح

قولہ ظاہر کلام المصنف: ماتن نے جوہر اور عرض کے بیان میں حلول کی تعریف کی ہے جس کے الفاظ یہ ہیں: کل موجود فاما ان یکون مختصا بشئ ساریا فیہ او لایکون فاذا کان ھو القسم الاول یسمی الساری حالا والمسری فیہ محلا " ہر موجود یا تو کسی چیز کے ساتھ خاص ہوگا اور اس میں ساری ہوگا یا ایسا نہیں ہوگا پس جب قسم اول ہو تو سرایت کرنیوالی شے کا نام حال اور جس میں سرایت کرے اس کو محل کہتے ہیں۔

قولہ حلول الاطراف: نقطہ طرف ہے اور خط ذی طرف ہے۔ اور نقطہ خط پر حلول کرتا مگر سرایت نہیں کرتا جس طرح شکر یا رنگ پانی میں سرایت کرتا ہے۔

قولہ الاضافات: ایسی دو چیزیں جن میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف ہو یا ایک کا دوسرے پر وجود موقوف ہو۔ جیسے باپ یا بیٹا ہونا۔

خلاصہ یہ کہ شارح نے سرایت کی قید سے فائدہ اٹھا کر تعریف مذکورہ پر اعتراض کر دیا ہے کہ اضافات وغیرہ پر حلول پایا جاتا ہے۔ مگر سرایت نہیں ہے۔ لہذا اضافات تعریف سے خارج ہیں اس لئے تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے۔ اس کا جواب یہ ہے کہ حلول کی یہ تعریف مطلقا نہیں ہے بلکہ صرف حال کے حلول کی ہے۔ لہذا اضافات و اطراف کے حلول اس سے خارج ہیں۔ کیونکہ جواہر نہیں ہیں۔ دوسرا جواب یہ ہے کہ یہ تعریف حلول سریانی کی ہے حلول طریانی کی نہیں ہے جب کہ اضافات اور اطراف کا حلول طریانی ہوتا ہے سریانی نہیں لہذا یہ سب خارج ہیں۔

وقد یقال الحلول ھو الاختصاص الناعت ای التعلق الخاص الذی یصیر بہ احد المتعلقین نعتا للاخر والاخر منعوتا بہ والاول اعنی النعت حال والثانی اعنی المنعوت محل کالتعلق بین البیاض والجسم المقتضی لکون البیاض نعتا وکون الجسم منعوتا بہ بان یقال جسم ابیض ویرجع الی ھذا ماقیل من ان الحلول اختصاص احد الشیئین بالاخر بحیث یکون الاول نعتا والثانی منعوتا وان لم تکن ماھیۃ ذلک الاختصاص معلومۃ لنا کاختصاص البیاض للجسم لا الجسم بالمکان،

ترجمہ اور کہا جاتا ہے کہ حلول اختصاص ناعت کا نام ہے یعنی ایسا خاص تعلق جس کی وجہ سے متعلقین میں سے ایک نعت ہو اور دوسرا اس کے لئے منعوت ہو۔ اول یعنی

ناعت حال ہے اور ثانی یعنی منعوت محل ہے۔ جیسے بیاض اور جسم کے درمیان جو اس بات کا تقاضہ کرتا ہے کہ بیاض اس کی نعت ہو اور جسم اس کا منعوت ہو۔ مثلاً کہا جاتا ہے سفید جسم۔ اور بالآخر وہی اعتراض راجع ہوتا ہے جو کہا گیا ہے کہ حلول دو چیزوں میں سے ایک کا دوسرے کے ساتھ خاص ہونا ہے اس طرح پر کہ اول نعت ہو اور ثانی منعوت ہو۔ اگرچہ اس اختصاص کی ماہیت ہم کو معلوم نہ ہو، جیسے بیاض کا جسم کے ساتھ خاص ہونا۔ نہ کہ جسم کا مکان کے ساتھ۔

تشریح قولہ جسم ابیض: اس مثال میں بیاض اور جسم کے درمیان ایک خاص تعلق ہے جس نے خاص جسم میں سفیدی چاہا۔ اس لئے وہ جسم موصوف بالبیاض ہو گیا ورنہ جسم ہونے کے ناطے سے جسم سیاہ بھی ہو سکتا تھا مگر سفید ہونے میں اسی خاص تعلق کا اثر ہے جس کی وجہ سے جسم کو سفید ہونا پڑا ہے۔

حلول کی یہ پانچویں تعریف شارح نے نقل کیا اس میں اور چوتھی تعریف میں فرق جو کچھ ہے شارح اس کو آگے بیان فرماتے ہیں۔

لان بین الفلک وکوکبہ والجسم ومکانہ تعلقا خاصا مصححا لان یقال فلک مکوکب وجسم متمکن کما ان بین البیاض والجسم تعلقا خاصا مصححا لان یقال جسم ابیض مع ان الکوکب غیر حال فی الفلک والمکان فی الجسم قطعا وانت تعلم انہ اذا حمل الاختصاص علی ما بیناہ لا یرد علیہ ذلک لکنہم یکتفون لاثبات حلول شیٔ فی شیٔ بمجرد التعلق الناعت کما سیجیٔ

ترجمہ میں کہتا ہوں کہ اس میں بحث ہے کیوں کہ فلک اور اس کے ستاروں کے درمیان اور جسم اور مکان کے درمیان بھی تعلق خاص ہے جس سے "فلک مکوکب" اور "جسم متمکن" کہنا درست ہے۔ جیسے بیاض اور جسم کے مابین خاص تعلق ہے اور "جسم ابیض" کہنا درست ہے۔ اس کے باوجود کوکب فلک میں حلول نہیں کرتا اور مکان جسم میں حلول نہیں کرتا جیسا کہ ہم نے بیان کیا ہے (تعریف میں) یہ اعتراض وارد نہیں ہوتا لیکن یہ لوگ حلول شے فی شے کو ثابت کرنے کے لئے صرف تعلق ناعت پر اکتفار کرتے ہیں، جیسا کہ آئندہ آئے گا۔

تشریح ۶۔ قولہ ههنا: شارح نے یہ فرمایا کہ انجام کے لحاظ سے چوتھی اور پانچویں تعریف

برابر ہیں۔ مگر فرق یہ ہے کہ ۱ پانچویں تعریف کے الفاظ مختصر ہیں اس میں اختصاص کی تفسیر نہیں کی گئی ہے۔ ۲ اس تعریف میں اس بات کا اعتراف ہے کہ اختصاص کی ماہیت ہم کو معلوم نہیں ہے۔ ۳ اس تعریف میں اس کی صراحت ہے کہ حال کا تعلق محل کے ساتھ حلول میں وہی ہے جو جسم متمکن کا مکان کے ساتھ ہے۔ ۴ اس تعریف میں دور لازم نہیں آتا۔

قولہ علی ماہینا: سابق میں اختصاص کا معنی شارح نے یہ بیان کیا ہے کہ اختصاص سے مراد یہ ہے کہ حال کا تحقق اپنے مختص کے اعتبار سے بغیر محل کے ممکن نہ ہو۔ اور اعتراض ہونے کی وجہ یہ ہے کہ جب اختصاص کا معنی یہ ہوا کہ ذات کا وجود بغیر مختص کے نہ ہو سکے تو چونکہ کواکب کا اپنے فلک کے ساتھ اسی طرح جسم کا اپنے مکان کے ساتھ بغیر مختص ہونے کے عقلی طور پر موجود ہونا ممکن ہے اسلئے اختصاص مذکور ان میں نہیں پایا جاتا اسلئے یہ تعریف سے خارج ہیں البتہ ایک تعلق اور بھی ہے تو علت اور معلول کا تعلق ہے۔ جس کی وجہ سے معلول کا تحقق بغیر علت کے نہیں ہوتا۔ اس کا جواب یہ ہے کہ ایک معلول کی کئی علت ہو سکتی ہیں بدلیت ہی کے طور پر کیوں نہ ہو۔ تو ممکن ہے کہ معلول پایا جائے اور خاص علت نہ پائی جائے۔ اس لئے تعلق خاص کی بحث سے یہ بھی خارج ہے۔

قولہ لکنہم یکتفون: اس لئے کہ انہوں نے جہاں علم و قدرت کا حلول نفس ناطقہ میں بیان کیا صرف اتنا ہی کہا ہے کہ یہ قول کہنا درست ہے کہ النفس عالمۃ، النفس قادرۃ "

ویسمی المحل الهیولی الاولی والمادة وانما قیدنا الهیولی بالاولی لانها قد یطلق علی الجسم الذی یترکب منه الجسم الاخر کقطع الخشب التی ترکب منها السریر ویسمی هیولی ثانیة والحال الصورة الجسمیة فان قلت انهم عدوا مباحث الهیولی والصورة من الالهی فلم ذکرها المصنف ههنا قلت لانه سلك فی التعلیم مسلك المعلم الاول و قدم الطبیعی علی الالهی لما مر

ترجمہ

اور محل کا نام ہیولی اولی اور مادہ ہے۔ ہم نے ہیولی کو اولی کے ساتھ مقید کر دیا اسلئے کہ ہیولی کبھی اس جسم پر بولا جاتا ہے جس سے دوسرا جسم مرکب ہو جیسے لکڑی کے تختے کہ جن سے تخت بنتا ہے اس کو ہیولی ثانیہ کہتے ہیں۔ اور حال کو صورت جسمیہ کہا جاتا ہے۔ پس اگر تم اعتراض کرو کہ فلاسفہ نے تو ہیولی اور صورت کے مباحث کو الہی میں سے شمار کیا ہے تو ان کو مصنف نے یہاں کیوں ذکر فرمایا ہے۔ تو میں جواب دوں گا کہ تعلیم کے

بارے میں مصنف نے مسلم اول کا طریقہ اختیار کیا ہے جیسا کہ گذر چکا۔

تشریح قولہ ھیولی: ھیولی کے اور بھی نام ہیں، عنصر، موضوع، اسطقس۔ اور تمام کی وجہ یہ ہے کہ محل بہ نسبت حال کے اصل ہوتا ہے۔ جیسے مٹی کوزہ کے لئے اصل ہے۔ مذکورہ تینوں لفظ بمعنی اصل ہیں لہذا ہیولی اولی تو یہ ہوا۔ اور ثانیہ شے کے اجزاء ترکیبیہ کو کہتے ہیں کہ جن سے ملکر شے موجود ہوتی ہے۔

قولہ صورۃ جسمیۃ: جسم من حیث ہو جسم کا جزء صورت جسمیہ ہوتا ہے۔ اس کو طبیعت مقداریہ، جوہر متصل، امر ممتد، جوہر ممتد بھی کہتے ہیں۔

قولہ قدم الطبیعی: یعنی ترقی من الادنی الی الاعلی ہوتی ہے۔ نیز محسوسات اور مادیات کا سمجھنا آسان ہے بتدریج کے لئے۔ اور مجرد کا سمجھنا دشوار ہے اسلئے اولاً آسان بحث کو بیان کیا۔ نیز بیان ہیولی اور صورت جسمیہ کو بیان کر دینے سے موضوع کی تحقیق دلنشیں انداز میں ہوگی۔ تاکہ طالب کو بصیرت تامہ حاصل ہو جائے۔

ولما كان موضوع الطبيعي الجسم الطبيعي المتالف عن الهيولى والصورة فاورد تلك المباحث ههنا لتحقيق ماهية الموضوع وتوضيحها وانما قدم ابطال الجزء الذى لا يتجزى عليها لتوقفها عليها وذكر صاحب المحاكمات لتوجيه ان تلك المباحث من الالهى ان الاحوال المذكورة فيها لا تحتاج الى المادة فى التعقل والوجود فان البحث هناك اما عن وجود المادة والصورة او عن تلازمهما وتشخصهما وكل من ذلك غنى عن المادة

ترجمہ اور جب کہ طبیعی کا موضوع جسم طبیعی ہے جو ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہے، تو ان مباحث کو یہاں پر لے آئے موضوع کی ماہیت کی تحقیق اور وضاحت کے لئے۔ اور مصنف نے جزء لایتجزی کے ابطال کو ان پر مقدم کیا کیونکہ یہ مباحث اس پر موقوف ہیں اور صاحب محاکمات نے ان مباحث کو الہی میں ہونے کی وجہ بیان کیا ہے کہ یہ جن احوال کا ذکر کیا گیا ہے وہ مادہ کے محتاج نہیں ہیں نہ تعقل میں نہ وجود میں۔ اسلئے کہ بحث وہاں یا تو مادہ اور صورت کے وجود سے ہوگی یا ان کے تشخص سے۔ اور ان میں سے ہر ایک کو مادہ سے استغنا ہے۔

تشریح:۔ قولہ لتحقیق ماھیۃ الموضوع: کیونکہ اگر حکمت طبیعی کے موضوع کو بیان

کرتے اور صورت جسمیہ کا ذکر اجمالاً کر دیتے تو موضوع کی ماہیت کی وضاحت نہ ہو سکتی۔
اس مناسبت سے خلاف مقام ان کو اس جگہ ذکر کرنا پڑا۔

اقول هذا الكلام مبنى على ان الالهى علم باحوال اشياء لا تفتقر تلك الاحوال فى الوجودين الى المادة والظاهر ـ ـ ـ ـ من عبارة الاكثر هم انه علم باحوال اشياء لا تفتقر تلك الاشياء فى الوجود الخارجى والتعقل الى المادة فتوجيهه حينئذ ان يقال لا شبهة فى ان الهيولى لا تفتقر فيهما اليها ولا فى ان الصورة لا تفتقر اليها فى التعقل واما ان الصورة لا تفتقر اليها فى الوجود الخارجى فلما بينوه من ان الهيولى مفتقرة الى الصورة فى الوجود والبقاء والصورة مفتقرة الى الهيولى فى التشكل دون الوجود لئلا يلزم الدور .

ترجمہ میں کہتا ہوں کہ یہ کلام اس بات پر مبنی ہے کہ الہٰی ان اشیاء کے احوال کا جاننا ہے کہ وہ احوال دونوں وجود میں مادہ کے محتاج نہیں ہیں۔ اور فلاسفہ کی اکثر کی عبارت سے ظاہر ہے کہ الہٰی جاننا ہے ایسے اشیاء کے احوال کا کہ وہ چیزیں وجود خارجی اور تعقل میں مادہ کی محتاج نہیں ہیں۔ پس ان مباحث کے الہٰی میں ذکر کرنے کی توجیہ یہ ہے کہ کہا جائے کہ اس میں کوئی شبہہ نہیں ہے کہ ہیولیٰ ان دونوں وجود میں مادہ کا محتاج نہیں ہے اور نہ یہ کہ صورت جسمیہ مادہ کی محتاج ہے تعقل میں۔ رہا یہ کہ صورت جسمیہ مادہ کی محتاج خارج میں ہے تو جیسا کہ انہوں نے بیان کیا کہ ہیولیٰ صورت کا وجود اور بقاء میں محتاج ہے۔ اور ہیولیٰ کی محتاج تشکل میں ہے وجود میں نہیں ہے تاکہ دور لازم نہ آئے تشریح :۔ خلاصہ یہ کہ ہیولیٰ دونوں وجود میں مادہ کا محتاج ہے۔ اور صورت جسمیہ وجود ذہنی میں مادہ کی محتاج ہوتی ہے اور خارج میں مادہ کی محتاج نہیں ہوتی۔

وبرهانه ان بعض الاجسام القابلة للانفكاك مثل الماء والنار يجب ان يكون فى نفسه متصلا واحدا كما هو عند الحس والا فان لم تكن اجزاؤه اجساما لزم الجزء الذى لا يتجزى اذا لخط جوهرى و هو جوهر لا يقبل القسمة الا فى جهة واحدة والسطح الجوهرى د

هو جوهر لا يقبل القسمة الا فى جهتين واستحال وجودهما بمثل ما مر فى نفى الجزء وسيورده المصنف وان كانت اجزاؤه اجساما نقل الكلام اليها ولابد من ان ينتهى الى جسم لا مفصل فيه بالفعل والا لزم تركبه من اجزاء غير متناهية بالفعل وهو محال لانه يستلزم ان يكون الجسم المركب منها غير متناهى المقدار

ترجمہ اور اس کی دلیل یہ ہے کہ بعض اجسام جو تقسیم قبول کرتے ہیں جیسے پانی اور آگ واجب ہے کہ فی نفسہٖ متصل واحد ہوں جیسا کہ حس میں بھی متصل واحد ہیں۔ ورنہ پس اگر نہ ہوئے اجسام اس کے اجزاء تو لازم آئے گا جزء لا یتجزیٰ۔ یا خط جوہری لازم آئیگا۔ جو ایک ہی جہت میں تقسیم قبول کرتا ہے یا سطح جوہری لازم آئے گا جو دو جہت میں تقسیم قبول کرتا ہے اور دونوں کا وجود محال ہے ماسبق کی دلیل سے۔ جو جزء لایتجزیٰ کی نفی کے بیان میں گذر گیا۔ اور عنقریب ہی مصنف اس کو بیان کریں گے۔ اور اگر اس کے اجزاء اجسام ہوں گے تو ہم سلسلہ کلام اسی کی طرف منتقل کریں گے۔ اور ضروری ہے کہ وہ ایسے جسم پر ختم ہو جس میں بالفعل فصل نہ ہو جسم کا مرکب ہونا اجزاء غیر متناہیہ کا وجود بالفعل سو لازم آئے گا اور یہ محال ہے اسلئے کہ یہ اس بات کو مستلزم ہے کہ جو جسم ان اجزاء غیر متناہیہ موجود بالفعل سے مرکب ہوگا، وہ خود بھی غیر متناہی ہوگا مقدار میں۔

تشریح قولہ برهانه: اس کی ضمیر کا مرجع اثبات ہیولیٰ ہے۔ یا کل جسم مرکب من جزئین ہے۔ یعنی یہ برہان اثبات ہیولیٰ پر ہے۔ یا کل جسم مرکب من جزئین ہے۔ ضمیر کا مرجع دونوں لفظ ہو سکتا ہے۔

قولہ عند الحس: یعنی نظر آتا ہے کہ پانی اور آگ متصل واحد ہوتے ہیں ان کے اجزاء الگ الگ نظر نہیں آتے۔

قولہ لزمه الجزء الذی: یعنی اگر جسم منقسم ہونے سے قبل متصل واحد نہ ہوگا تو منفصل ہوگا اور جب منفصل ہوگا تو اس کے اجزاء ایک دوسرے سے جدا ہوں گے تو الخ۔

حاصل دلیل یہ ہے کہ اگر خط جوہری کا وجود ممکن ہے تو یہ بھی ممکن ہے کہ اس کو دو خط کے درمیان فرض کریں۔ اب خط وسط عرض میں دونوں خط کے ملنے سے مانع ہے یا نہیں۔ اگر ہے تو تقسیم لازم آئے گی جانب عرض میں حالانکہ یہ مسلم ہے کہ خط بجانب طول ہی تقسیم قبول کرتا عرض میں نہیں لہٰذا یہ باطل ہے تو مانع نہ ہونا ثابت ہو گیا۔ اور جب مانع نہ ہوگا تو تداخل

طرفین سے دونوں خط کو لازم آئے گا۔ اور نہ کوئی خط وسط میں ہوگا نہ طرف میں حالانکہ ہم نے ان دونوں کو فرض کیا تھا۔ لہذا مانع نہ ہونا باطل ہے۔ خلاصہ یہ ہے کہ مانع تلاقی طرفین ہونے میں اس خط کی تقسیم جانب طرف میں لازم آتی ہے جو باطل ہے اور مانع تلاقی نہ ہونے کی صورت میں تداخل جو اگر لازم آتا ہے جو کہ محال ہے۔ نیز وسط و طرف باقی نہیں رہتے جو باطل ہے کیونکہ ہم نے وسط اور طرف فرض کیا ہے۔ بعینہ یہی دلیل سطح جوہری کے بطلان پر قائم کی جائے گی۔ لہذا ثابت ہوا کہ خط جوہری اور سطح جوہری کا وجود علی سبیل الاستقلال بغیر حلول کے کسی چیز میں محال ہے۔

قولہ ننقل الکلام: اور پوچھیں گے کہ یہ اجسام متصل ہیں یا منفصل، اگر متصل ہیں تو جزء لایتجزی کا لزوم آتا ہے۔ اگر منفصل ہیں تو یہ سوال ہے کہ جو منفصل کے جواجزاء ہیں وہ جسم ہیں یا جزء ہیں اگر جسم الخ الغرض اس طرح تسلسل لازم آئے گا۔

ولا یتوھم ان ھذا القول مناف لما صرحوا بہ من ان الجسم قابل للانقسام الی غیر النہایۃ اذلیس معنی کلامھم انہ یمکن ان تخرج تلک الانقسامات الغیر المتناھیۃ من القوۃ الی الفعل بل المراد منہ انہ لاینتھی فی الانقسام الی حد یقف عندہ ولا یقبل الانقسام بعدہ وذلک علی قیاس ما قال المتکلمون من ان مقدورات اللہ تعالی غیر متناھیۃ مع ان وجود مالایتناھی فی الخارج محال مطلقا عندھم فلیس معناہ الا ان تاثیر القدرۃ لایصل الی حد لایمکن ان یتجاوزہ بل کل مرتبۃ یصل الیھا تاثیر القدرۃ یمکن وصولہ الی مرتبۃ اخری فوقھا کما فی لاتناھی الاعداد فانھا لاتصل الی حد لایمکن الزیادۃ علیہ

ترجمہ

اور یہ وہم نہ کیا جائے کہ یہ قول ان کی اس صراحت کے منافی ہے کہ جسم غیر متناہی انقسام کو قبول کرتا ہے۔ اس لئے کہ ان کے اس قول کا معنی یہ نہیں ہے کہ ممکن ہے کہ یہ انقسامات غیر متناہیہ قوت سے فعل کی طرف خارج ہوں بلکہ اس سے ان کی مراد یہ ہے کہ انقسام میں جسم کہیں ختم نہیں ہوتا کسی ایسے حصہ پر جہاں رکے یا جائے اور پھر انقسام کو قبول نہ کرے۔ ایسے جیسے کہ متکلمین نے کہا ہے کہ اللہ کی مقدورات غیر متناہی ہیں جب کہ غیر متناہی کا وجود خارج میں محال ہے مطلقا ان کے نزدیک۔ پس متکلمین کے نزدیک اس کا معنی اس کے سوا کچھ نہیں کہ قدرت کی تاثیر کسی ایسی حد پر نہیں پہونچتی کہ اس سے تجاوز کرنا ممکن نہ ہو۔ بلکہ ہر مرتبہ جہاں اس

کی قدرت کی تاثیر پہونچتی ہے اس سے اوپر اس نے پہونچنا ممکن ہے جیساکہ عدد کی لاتناہی میں ایسا ہی ہوتا ہے کہ وہ کسی ایسی حد تک نہیں پہونچتے جس سے زائد ہونا ممکن نہ ہو۔

تشریح قولہ ولا یقبل الانقسام: بلکہ تقسیم جس حد پر پہونچے گی۔ اس کے بعد بھی تقسیم کو قبول کرسکتا ہے۔ خواہ عقلاً ہو یا فرضاً۔

حاصل یہ ہے کہ تقسیم لاالی نہایہ کو جسم بالقوۃ قبول کرتا ہے اور بالفعل جسم کی ترکیب اجزاء غیر متناہیہ سے محال مانتے ہیں۔ ورنہ دوسری خرابی لازم آئے گی کہ جو جسم غیر متناہی اجزاء سے مرکب ہوتا ہے وہ غیر متناہی ہوتا ہے اس لئے متناہی کا غیر متناہی ہونا لازم آئیگا۔

قولہ عند المتکلمین: اور حکماء کے نزدیک غیر متناہی امور کا وجود مرتب شکل میں اجتماعی طور پر محال ہے اور غیر مرتب تو ان کے نزدیک بھی ممکن ہے۔

قولہ فی لاتناھی الاعداد: بلکہ جس حد پر عدد پہونچے گا اس سے زائد ہونا ممکن ہے اسی وجہ سے عدد کو لاتناہی کہا جاتا ہے

وههنا بحث اذ لا يلزم من هذا الدليل ان شيئا من الاجسام القابلة للانفكاك يجب ان يكون فى نفسه متصلا بل غاية ما يلزم منه انه يجب انتهاؤها الى اجسام لا يفصل فيها بالفعل ويجوز ان تكون هذه الاجسام المتصلة التى تنتهى اليها الاجسام القابلة للانفكاك غير قابلة للانفكاك وكيف لا وقد قال ذى مقراطيس ان مبادى الاجسام اجسام صغار صلبة لا تقبل الانفكاك وان كانت قابلة للقسمة الوهمية فلا بد لاثبات المرام من نفى هذا الكلام ودونه خرط القتاد

ترجمہ اور یہاں ایک بحث ہے کہ اس دلیل سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ اجسام جو تقسیم کو قبول کرے ان کے لئے یہ ضروری ہو کہ وہ فی نفسہ متصل واحد ہوں بلکہ زیادہ سے زیادہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ انتہاء ان اجسام کی ایسے اجسام پر ہو جن میں بالفعل فصل نہ ہو۔ اور جائز ہے کہ یہ اجسام متصلہ جن پر قابل للانفکام اجسام کی انتہا ہوتی ہے فی نفسہ قابل انفکاک نہ ہوں۔ اور کیوں نہ ہو جب کہ ذی مقراطیس نے کہا ہے کہ اجسام کے مبادی ایسے اجسام ہوتے ہیں جو بہت باریک اور سخت ہوتے جو قابل تقسیم نہیں ہوتے اگرچہ وہ وہمی تقسیم کے قابل ہوں۔ لہذا مقصد کو ثابت کرنے کے لئے اس کلام کی نفی کرنا ضروری ہے اور اس کے

علاوہ دشوار گھاٹی کا باریک کرنا ہے

تشریح

قولہ ههنا بحث: مذکورہ بالا دلیل میں اعتراض ہے کہ جسم اگر متصل نہ ہوگا تو منفصل ہوگا۔ پھر اس کی دو صورت ہے اول یہ کہ انفصال کی صورت میں اجزاء ہوں گے یا اجسام ہوں گے اگر اجسام ہوں گے تو متصل ہونا ضروری ہے ورنہ تسلسل لازم آئے گا۔

قولہ غیر قابلۃ للانفکاک: یعنی تقسیم قطعی وکسری کو قبول کرتے ہوں اگرچہ تقسیم وہمی قبول نہ کریں۔

قولہ ذی مقراطیس: یہ یونانی لفظ ہے چونکہ باریک ترین اجزاء اس کی ترکیب ہیں اس لئے بہت ہی باریک اجزاء کو ذی مقراطیسیہ بھی کہا جاتا ہے۔

قولہ وان کانت قابلۃ للقسمۃ الوھمیۃ: گویا حکیم ذی مقراطیس کی تحقیق کی بنا پر ایسے جسم کا وجود ہے جو بالفعل تقسیم قبول نہیں کرتے لہذا یہ دعوی غلط ہے کہ ہر جز یا جسم قابل تجزی ہے

قولہ لاثبات الھرام: یعنی یہ ثابت کرنے کے لئے کہ بعض اجسام جو انفکاک کو قبول کرتے ہیں وہ متصل واحد ہیں، مذکورہ بالا کلام کی نفی کرنا ضروری ہے۔

قیل الظاھر اسقاط لفظ بعض من المتن اقول لیس له وجه ظاهر فانك تعلم ان اللازم من الدلیل المذکور هو وجوب انتهاء الاجسام القابلة للانفکاك الی اجسام متصلة فان تم ان هذه الاجسام المتصلة قابلة للانفکاك ثبت ان بعض الاجسام القابلة للانفکاك لاکلها متصل واحد

ترجمہ

بعض نے کہا کہ ظاہر یہ ہے کہ متن سے لفظ بعض کو ساقط کر دیا جائے۔ میں کہتا ہوں کہ اس میں کوئی ظاہری وجہ نہیں ہے کیونکہ آپ کو معلوم ہے کہ مذکورہ دلیل سے اجسام قابل انقسام کی انتہا اجسام متصلہ تک واجب ہے پس اگر یہ دلیل تام ہو جائے کہ یہ اجسام متصلہ قابل انفکاک ہیں تو یہی ثابت ہو سکے گا کہ بعض اجسام قابل انفکاک ہیں نہ کل متصل واحد ہیں۔

تشریح

قولہ اسقاط لفظ البعض: چونکہ تمام اجسام انفکاک کو قبول کرتے ہیں لہذا کسی کو خاص کرنا اور کسی کو ترک کرنا ترجیح بلا مرجح ہے اس لئے سید شریف نے اپنی شرح کہا کہ متن کی عبارت سے لفظ بعض کو حذف کر دینا چاہیے۔

قولہ متصل واحد: لہذا تقسیم طاری ہونے سے قبل جسم کا متصل ہونا صرف بعض اجسام کے لئے ثابت ہوتا ہے نہ کہ تمام اجسام کے لئے۔

....

ویلزم من هذا اثبات الهیولی فی الاجسام کلها لان ذلک المتصل المناسب الاقتصار علی قولہ ذلک الجسم المتصل قابل للانفصال ای یطرء علیہ الانفصال فالقابل للانفصال فی الحقیقۃ اما ان یکون ھو المقدار ای الجسم التعلیمی او الصورۃ المستلزمۃ للمقدار او معنی اٰخر لاسبیل الی الاول والثانی والالزم اجتماع الاتصال والانفصال فی حالۃ واحدۃ لان الاتصال لازم للمقدار والصورۃ فانہ اذا ورد الانفصال انعدمت ھویتہما وحدثت ھویتان اخریان والقابل ومایلزمہ یجب وجودہ مع المقبول اذا کان المقبول وجودیا وعدم ملکۃ والانفصال کذلک لان المراد منہ اما حدوث ھویتین او عدم الاتصال عما من شانہ ھو۔

ترجمہ اور اس سے لازم آتا ہے تمام اجسام میں ہیولی کا وجود کیونکہ یہ متصل مناسب ہے کہ فذاک الجسم المتصل پر ہی اکتفاء کیا جائے۔ قابل انفصال ہے یعنی اس پر انفصال طاری ہوتا ہے۔ پس قابل انفصال حقیقت میں یا مقدار ہوگی یعنی جسم تعلیمی یا وہ صورت ہوگی کہ جو مقدار کے لئے لازم ہے یا معنی آخر ہوں گے۔ اول اور ثانی باطل ہے ورنہ اتصال وانفصال کا ایک جگہ جمع ہونا لازم آئے گا ایک حالت میں اس لئے کہ اتصال مقدار اور صورت کے لئے لازم ہے کیونکہ جب انفصال وارد ہوگا تو دونوں کی ہویت یعنی ظاہری صورت معدوم ہو جائے گی اور دو نئی صورتیں پیدا ہوں گی۔ اور قبول کرنے والا اور اس چیز کا جو اس کے لئے لازم ہے۔ مقبول کے موجود ہونے کے وقت موجود ہونا ضروری ہے۔ جبکہ مقبول وجودی یا عدم ملکہ ہو اور انفصال ایسا ہی ہے کیونکہ اس سے مراد دو ہویتوں کا حدوث ہے یا عدم الاتصال عما من شانہ ان یکون متصلا کا نام ہے۔

تشریح قولہ لان ذلک المتصل: خواہ وہ قابل انقسام ہوں یا نہ ہوں۔ اور خواہ اجسام عنصریہ ہوں یا اجرام فلکیہ۔

قولہ والمناسب: مناسب کہنے کی وجہ یہ ہے کہ سابقہ بیان سے بعض اجسام کا قابل تقسیم ہونا ثابت نہیں ہو سکا۔ خواہ مخواہ ان کا استدلال اگر مان بھی لیں تو صرف بعض اجسام کا قابل انقسام ہونا ثابت ہوتا ہے نہ کہ تمام اجسام کا۔ اسلئے شارح نے المناسب لکھکر توجہ دلائی ہے اور ہم کو آپ کو آگاہ کیا ہے کہ کلیت کا دعویٰ غلط ہے۔

قولہ فالقابل للانفصال: قابل انقسام میں تین احتمال ہے یا تو مقدار ہوگا یا لازم مقدار یا

معنی آخر ہے۔ ماتن پہلے دو کو باطل کر کے ثالث کو ثابت کریں گے۔

قولہ لازم للمقدار: لہذا اگر مقدار اور صورت دونوں قابل انفصال ہوں تو اتصال و انفصال کا جمع ہونا لازم آئے گا۔

قولہ فانہ اذا: یہ اس دعوی کی دلیل ہے کہ صورت اور مقدار کے لئے اتصال لازم ہے۔

قولہ حدثت هويتان اخرى: جیسے ایک اینٹ کے دو ٹکڑے کردیا تو اینٹ کی ۱۰ انچ والی لمبائی اور صورت ختم ہوجائے گی اور ۵ انچ کے دو ٹکڑے نکل آئیں گے ان دونوں ٹکڑوں کی صورت اور مقدار اینٹ کی صورت و مقدار سے جدا ہوگی۔

قولہ عما من شانہ: اس جگہ شارح نے دو قید لگائی ہے کہ مقبول وجودی ہو یا انفصال و اتصال کے درمیان عدم وملکہ کی نسبت ہو۔ کیونکہ اگر مقبول وجودی نہ ہو بلکہ عدمی ہو تو قابل کے وقت مقبول کا موجود ہونا ضروری نہیں ہے جیسے موجود عدم کو قبول کرتا ہے اس کے باوجود عدم طاری ہونے کے وقت موجود معدوم ہوتا ہے۔ موجود نہیں رہتا۔ اور انفصال کے وجودی ہونے یا عدم ملکہ ہونے کا مطلب یہ ہے کہ انفصال کی دو تعریف ہے۔ اول حدوث ہویتین یعنی دو حقیقت کا پیدا ہونا۔ ثانی معنی یہ ہے کہ عدم الاتصال عما من شانہ ان یکون متصلا یعنی جس میں اتصال ہونا ممکن ہو اس میں اتصال نہ ہونا انفصال ہے۔ پہلی تعریف کی بنا پر انفصال وجودی ہے اور اتصال بھی۔ تو اتصال اور انفصال میں نسبت تضاد کی ہوگی۔ اور دوسری تعریف کی بنا پر دونوں میں عدم اور ملکہ کی نسبت ہوگی۔

فتعین ان یکون القابل معنی اخر وهو المعنی من الهیولی لا یخفی علیك انه لا اشعار فی هذا الکلام الی ان الهیولی جوهر محل للصورة والتقریر الجامع ما ذکره بعض المحققین من ان الجوهر الواحد المتصل فی حد ذاته لو کان قابلا لکان تفریق الجسم الی جسمین اعداما للجسم بالکلیة وایجاد الجسمین اخرین من کتم العدم وذلك لان الجسم المتصل فی حد ذاته اذا کان ذراعین مثلا فاذا طرء علیه الانفصال وحصل هناك جسمان کل واحد منهما ذراع فحینئذ لا یکون ذلك المتصل الواحد الذی کان ذراعین بلا مفصل باقیا بذاته ضرورة ولم یکن هذان الجسمان موجودین فیه والا لکان ذا مفصل بالفعل لا متصلا فی حد ذاته فقد عدم ذلك المتصل بالکلیة ووجد متصلان

4/1

آخران من کتم العدم

ترجمہ

پس متعین ہوگیا کہ قابل معنی آخر ہے اور یہی ہمارا مقصود ہے ہیولی سے۔ آپ پر یہ بات پوشیدہ نہ رہے کہ مصنف کے اس کلام میں کوئی اشارہ اس بات کی طرف نہیں ہے کہ ہیولی جوہر ہے اور صورت جسمیہ کا محل ہے اور جامع تقریر جو بعض محققین نے ذکر کیا ہے کہ جوہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ اگر قائم بذاتہ ہے تو البتہ جسم کی تفریق دو جسموں کی طرف اس جسم کو بالکل معدوم کرنے ہوگا اور دونئے جسموں کو کتم عدم سے وجود بنا ہوگا۔ اور جب اس پر انفصال طاری ہوا اور دو جسم اس جگہ حاصل ہوگئے۔ ہر ایک ان میں سے ایک جز ہے تو اس وقت یہ متصل وحدانی جو پہلے بالفعل کے دو جز تھا، بعینہ باقی نہ رہے گا اور یہ بدیہی ہے۔ اور یہ دونوں جسم اس میں پہلے سے موجود نہیں تھے ورنہ وہ جسم بالفعل منفصل ہوگا نہ کہ متصل فی حد ذاتہ۔ لہذا وہ متصل بالکل معدوم ہوگیا اور دو دوسرے متصل پردۂ غیب سے وجود میں آگئے۔

تشریح

قولہ فتعین: مطلب یہ ہے کہ جب جسم تعلیمی یعنی مقدار اور صورت جسمیہ انفصال کو قبول نہیں کرسکتا تو کوئی تیسری چیز ہے جو انفصال اور اتصال کو قبول کرنے والا ہے اور ہیولی سے یہی مقصود ہے لہذا تمام اجسام جو انفصال کو قبول کرتے ہیں ان میں ہیولی کا ثبوت ہوگیا۔ معلوم ہو کہ اس فصل میں یہ پہلا دعوی ہے یعنی اثبات ہیولی۔

قولہ لا یخفی علیک: یہاں ماتن پر ایک اعتراض کیا جارہا ہے کہ مدعی پورے طور ثابت نہ ہوسکا۔

قولہ من کتم العدم: اول کا معدوم ہونا اور دوسرے دونوں کا عدم سے وجود میں آنا باطل ہے۔

فلابد هناك من شئ آخر مشترك بين المتصل الاول وهذين المتصلين ولابد ان يكون ذلك الشي باقيا بعينه في الحالتين لئلا يكون التفريق اعداما بالكلية ايضا فيكون ذلك الباقي بعينه موجبا الارتباط القسمين بذلك الجسم المقسوم ويكون هو مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع ... المنفصلين منفصلا متعددا وكل من ذلك المتعدد متصل واحد فلا يكون ذلك الشي في نفسه واحدا ولا متعددا ولا متصلا ولا منفصلا بل هو في ذلك تابع لذلك الجوهر المتصل في حد ذاته فيكون واحدا بوحدته ومتعددا لتعدده ومتصلا مع كونه متصلا واحدا ومنفصلا وانفصال بعضه عن بعض

4/2

ترجمہ (اعتراض سے بچنے کے لئے) ضروری ہے کہ یہاں ایک تیسری چیز بھی موجود ہو جو متصل اول اور ان دونوں متصل کے درمیان مشترک ہو اور یہ بھی ضروری ہے کہ وہ شی آخر دونوں حالتوں میں بعینہ باقی بھی رہے گا۔ تاکہ تفریق و تقسیم بالکلیہ نہ ہو (تقسیم سے معدوم کرنا لازم نہ آئے) لہذا یہ باقی رہنے والا اور امر آخر بعینہ دونوں قسم کے لئے جسم مقسوم کے ساتھ رابطہ کے لئے واسطہ ہے اور وہ شئے مشترک متصل واحد کے ساتھ متصل واحد ہوگی۔ اور منفصلین کے ساتھ منفصل اور متعدد ہوگی۔ اور ان متعدد میں سے ہر ایک متصل واحد ہوگا۔ پس وہ شئے مشترک فی نفسہ واحد ہوگی نہ متعدد نہ متصل نہ منفصل بلکہ وہ تمام میں اس جوہر متصل فی حد ذاتہ کے تابع ہوگی۔ پس شی مشترک اپنی وحدت کی صورت میں واحد ہوگی اور متعدد ہونے کی صورت میں متعدد ہوگی۔ اور متصل ہونے کی صورت میں متصل اور منفصل اس کے متعدد ہونے کی حالت میں اور انفصال کے وقت بعض کے بعض سے۔

تشریح قولہ اعدا ما بالکلیۃ: تاکہ بالکل معدوم کرنا لازم نہ آئے بلکہ اتصال زائد ہو جائے اور دوسرے دو متصل وجود میں آجائیں۔

واذا کان ذلک الشیء مع المتصل الواحد متصلا واحدا ومع المتعدد منفصلا متعددا کان المتصل الواحد والمتعدد مختصا بہ باعتالہ فیکون محلا للمتصل الواحد حال الاتصال وللمنفصلین حال الانفصال۔۔ فیکون جوھرا قطعیا فھذا الجوھر الذی ھو محل للجوھر المتصل فی حد ذاتہ ھو المسمی بالھیولی الاولی وذلک الجوھر المتصل یسمی صورۃ جسمیۃ والجسم المطلق مرکب منھما

ترجمہ اور جب شی واحد کے ساتھ متصل واحد ہے اور متعدد کے ساتھ منفصل اور متعدد ہے تو متصل واحد ہونا اور متعدد ہونا شی آخر کے ساتھ خاص ہوگا اور اس کی صفت ہوگا۔ لہذا وہ اتصال کی حالت میں متصل واحد کے لئے محل ہوگا اور منفصلین کے لئے حالت انفصال میں بھی محل ہوگا۔ لہذا وہ قطعی طور پر جوہر ہوگا پس یہی جوہر جو اس کا فی حد ذاتہ محل ہے اس کا ہیولی اولی نام ہے اور جوہر متصل کا نام صورت جسمیہ ہے اور جسم مطلق ان دونوں سے مرکب ہے۔

تشریح قولہ للمنفصلین حال الانفصال: جس وقت متصل واحد میں انفصال طاری کرکے دو متصلہ بنا دیا جائے۔ تو امر آخر قطعی طور پر جوہر ہوگا۔ یعنی

جب کہ یہ ثابت ہو جائے کہ صورت جسمیہ امر آخر پر حلول کرتی ہے تو چونکہ صورت جسمیہ جوہر ہے اور جوہر کسی عرض میں حلول نہیں کرتا لہذا ثابت ہوگیا کہ وہ جوہر ہے۔ اور امر آخر سے ہیولیٰ مراد ہے لہذا ہیولیٰ کا جوہر ہونا ثابت ہوگیا نیز صورت جسمیہ کا محل ہونا ثابت ہوگیا۔

خلاصہ یہ کہ یہاں تین چیزیں ہیں، جسم مطلق، جوہر متصل فی حد ذاتہ یعنی صورت جسمیہ اور جوہر جو محل ہوتا ہے اس کو ہیولیٰ اولیٰ کہا جاتا ہے اور جوہر متصل فی حد ذاتہ جو کہ ہیولیٰ میں حلول کرتا ہے اس کو صورت جسمیہ کہا جاتا ہے۔ اور جو ان دونوں جوہر سے مرکب ہو اس کو جسم مطلق کہتے ہیں۔

اقول فيه بحث اذ لابد لبيان حلول الصورة الجسمية في الهيولى من اثبات ان الصورة نفسها نعت للهيولى كما ان البياض نعت للجسم و ولا يجدي ما ذكره من ان الصورة واسطة لاثبات الهيولى بالوحدة و الكثرة والاتصال والانفصال والا لزم ان يكون الجسم حالا في العرض القائم به لان الجسم واسطة لاتصاف ذلك العرض بالتحيز بالعرض

ترجمہ میں کہتا ہوں کہ اس تقریر جامع میں ایک اعتراض ہے کہ ہیولیٰ میں صورت جسمیہ کے حلول کو بیان کرنے کے لئے اس بات کو بیان کرنا ضروری ہے کہ نفس صورت ہیولیٰ کے لئے نعت ہے جس طرح بیاض جسم کے لئے نعت ہے اور جو مقرر نے ذکر کیا ہے وہ کافی نہیں ہے کہ صورت ہیولیٰ کے اتصاف بالوحدۃ والکثرۃ اتصال وانفصال کے لئے واسطہ ہوتی ہے ورنہ لازم آئے گا کہ جسم عرض میں حلول کرنے والا ہے۔ وہ عرض جو خود اس جسم کیساتھ قائم ہے اس لئے کہ جسم واسطہ ہے اس عرض کے موصوف ہونے کا تحیز بالعرض کے ساتھ۔

تشریح قولہ ولا یجدی ما ذکر: چونکہ صورت واسطہ ہے لہذا صورت حال ہے اور ہیولیٰ محل ہے۔ حاصل یہ کہ ہر وہ چیز جو اتصاف کے لئے واسطہ ہو وہ حال بن جائے تو یہ چیز قابل اعتراض ہے۔

قولہ حالا فی العرض القائم بہ: حالانکہ کوئی فلسفی جسم کو حال اور عرض کو محل نہیں کہتا۔

قولہ لان الجسم واسطۃ: یہ مذکورہ اعتراض کی دلیل ہے جو بطور مثال کے پیش ہے۔

خلاصہ اعتراض یہ ہے کہ تقریر جامع میں امر مشترک کے متصف بالاوصاف ہونے کے لئے امر متصل واسطہ قرار دیا گیا ہے۔ یعنی امر متصل (صورت جسمیہ) اتصال، انفصال، واحد اور متعدد ہونے میں امر مشترک یعنی ہیولیٰ کے لئے واسطہ ہے لہذا حال ہے اور ذی واسطہ یعنی ہیولیٰ اس کا محل ہے

ہم کو تسلیم نہیں ہے کیونکہ جسم کے لئے سواد و بیاض وغیرہ امر عارض ہے۔ جسم جب کسی مکان میں موجود ہوگا تو اس کے واسطے سے اس کا بیاض و سواد بھی اس مکان میں حاصل ہوگا۔ تو سواد و بیاض کے متمکن بالمکان ہونے میں جسم کا واسطہ ہوتا ہے لہذا کہنا چاہئے کہ جسم حال ہے اور عرض اس کا محل ہے حالانکہ کوئی بھی اس کا قائل نہیں ہے۔

ویمکن ان یجاب عنہ بان حلول العرض فی شئ یقتضی ان یکون الاول نفسہ نعتا للثانی وحلول الجوھر فی شئ یقتضی ان یکون جمیع النعوت الثابتۃ للاول بالذات نعوتا للثانی بالعرض والجسم لیس واسطۃ لاتصاف العرض بجمیع نعوتہ وقولہم الاختصاص الناعت یشمل القسمین،

ترجمہ اور ممکن ہے کہ اس بحث کا جواب یہ دیا جائے کہ عرض کا حلول کرنا کسی چیز میں تقاضہ کرتا ہے کہ اول نعت ہے ثانی کے لئے۔ اور جوہر کا کسی چیز میں اس بات کا تقاضہ کرتا ہے۔ تمام وہ اوصاف جو اول کے لئے ثابت بالذات ہیں وہ سب اوصاف ثانی کے لئے بالعرض ثابت ہوں اور جسم اپنے تمام اوصاف کے ساتھ متصف ہونے کے لئے واسطہ عرض ہونے کے لئے نہیں ہے۔ اور ان کا قول اختصاص ناعت دونوں جسم کو شامل ہے۔

تشریح خلاصہ جواب یہ ہے کہ جسم اگرچہ عرض کا واسطہ ہے مگر فرق اتنا ہے کہ جسم سے اپنے تمام اوصاف کے عرض کے متمکن بالمکان ہونے کے لئے واسطہ نہیں ہے اس وجہ سے کہ جسم کے اوصاف میں سے ایک یہ بھی ہے کہ وہ قائم بذاتہ ہوتا ہے۔ جوہر ہوتا ہے ہیولی اور صورت سے مرکب ہوتا ہے مگر ان اوصاف کے ساتھ عرض متصف نہیں ہو سکتا۔ لہذا صورت جسمیہ کے وحدت۔ کثرت، اتصال، انفصال میں واسطہ ہونا ہیولی کے واحد، کثیر، متصل، منفصل ہونے میں اور جسم کے واسطہ ہونے میں عرض کے متمکن بالمکان ہونے میں فرق ہے۔

قولہ وقولہم: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے کہ حلول کی تعریف اختصاص ناعت سے کی گئی ہے۔ تو شارح نے جواب دیا کہ اختصاص ناعت بطور عموم مجاز کے دونوں قسم کو شامل ہے خواہ شئے فی نفسہ نعت ہو یا مع اپنے صفات کے نعت ہو۔ مطلب یہ کہ اختصاص ناعت کے یہ معنی ہوں گے کہ جس کو ناعت ہونے میں فی الجملہ دخل ہو خواہ بنفسہ ہو یا تمام اوصاف دیگر کے واسطہ بن رہا ہو۔

- - - - - - - - -

واعلم ان ما ذکرنا ھو مذھب المشائین کارسطو والشیخین ابی نصر و ابی علی واما الاشراقیون کالافلاطون والشیخ المقتول فذھبوا الی ان الجوھر الوحدانی المتصل فی حد ذاتہ قائم بذاتہ غیر حال فی شیٔ اٰخر لکونہ متحیزا بذاتہ وھو الجسم المطلق فھو عندھم جوھر بسیط لا ترکیب فیہ بحسب الخارج اصلا و قابل لطریان الاتصال والانفصال مع بقائہ فی حالتین وھو من حیث جوھرہ وذاتہ یسمی جسما ومن حیث قبولہ للصورۃ النوعیۃ من انواع الجسم یسمی ھیولی،

ترجمہ اور جان لو کہ ہم نے جو بیان کیا ہے وہ مشائین کا مذہب ہے جیسے ارسطو اور شیخ ابو نصر فارابی اور ابو علی بن سینا۔ اور بہر حال اشراقیہ جیسے افلاطون اور شیخ مقتول وغیرہ تو اس بات کی طرف گئے ہیں کہ جوہر وحدانی متصل فی حد ذاتہ قائم بذاتہ ہوتا ہے۔ شی آخر میں حلول نہیں ہوتا کیونکہ وہ بنفسہ متحیز ہوتا ہے اور وہ جسم مطلق ہے۔ لہذا جسم مطلق ان سب کے نزدیک جوہر بسیط کا نام ہے اس میں ترکیب نہیں ہوتی ہے خارج کے اعتبار سے۔ اور وہی اتصال انفصال کو قبول کرنے والا ہے۔ اور خود اپنی حالت پر دونوں حالتوں میں باقی رہتا ہے۔ اور اسی کا نام اپنی ذات اور جوہر ہونے کے لحاظ سے جسم ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ صورت نوعیہ کو قبول کرتا ہے انواع جسم میں سے تو اس کا نام ہیولی ہوتا ہے۔

تشریح قولہ واعلم ان ما ذکرہ: اور چونکہ ہیولی کے بارے میں حکماء کا اختلاف ہے اسلئے شارح اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں۔ مگر یہ اختلاف ہیولی کے مفہوم میں نہیں ہے بلکہ مصداق میں ہے۔ اس وجہ سے کہ تمام حکماء بالاتفاق ہیولی اور مادہ کو اتصال، اور انفصال، صورت انسانی، حیوانی اور جمادی کے لئے قابل مانتے ہیں۔ یہ مفہوم جس چیز میں صادق آئے گا اس کو ہیولی یا مادہ کہا جائے گا۔ البتہ مصداق میں مختلف اقوال ہیں۔ مثلاً متکلمین ہیولی کو جزء لا یتجزیٰ کہتے ہیں۔ اور نظام معتزلی اجزاء غیر متناہیہ کو مادہ اور ہیولی کہتے ہیں۔ اور ذیمقراطیس اجزاء صغار صلبہ کو ہیولی اور مادہ کہتے ہیں۔ افلاطون اور ان کے رفقاء یہ کہتے ہیں کہ ہیولی جسم بسیط متصل فی حد ذاتہ کا نام ہے اور ارسطو اور اس کے متبعین یہ کہتے ہیں کہ ہیولی جسم کا ایک جز ہے جو دوسرے جز متصل کے لئے محل ہے۔

شارح اس جگہ یہ کہتے ہیں کہ اوپر ہیولی کی جو تعریف کی گئی ہے وہ مشائیہ کی بیان کردہ تعریف ہے۔

قولہ فی حالتین: اس سے مراد حالت اتصال اور حالت انفصال ہے۔

واذا ثبت من ذلك الجسم مركب من الهيولى والصورة وجب ان تكون الاجسام كلها مركبة من الهيولى والصورة لان الطبيعة المقدارية اى الصورة الجسمية اما ان تكون بذاتها غنية عن المحل اولم تكن و. الاول محال والالاستحال حلولها فى المحل المستلزم لافتقارها اليه لان الغنى بذاته عن الشئ استحال حلوله فيه فتعين افتقارها بذاتها الى المحل وفيه نظر لانه لايلزم على تقدير عدم الغنى الذاتى الافتقار الذاتى لافتقار ان لايكون الشئ غنيا لذاته عن المحل ولا محتاجا لذاته اليه بل يعرض كل منهما له عن علة خارجية،

ترجمہ

اور جب یہ ثابت ہوگیا کہ یہ جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہے تو واجب ہے کہ تمام اجسام بھی ہیولی اور صورت سے مرکب ہے کیونکہ طبیعت مقداریہ یعنی صورت جسمیہ یا تو بذاتہ محل سے مستغنی ہوگا یا نہ ہوگی اور اول محال ہے۔ ورنہ محل میں اس کا حلول محال ہو جائے گا وہ محل جو اس کے افتقار کو اس کی طرف مستلزم ہے۔ اسلئے کہ کسی شے سے بذاتہ کسی چیز کا غنی ہونا محال ہے کہ وہ اس میں حلول کرے پس متعین ہوگیا صورت کا محتاج بذاتہ ہونا محل کی طرف: اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ عدم غنی ذاتی سے افتقار ذاتی لازم نہیں آتا اس لئے کہ احتمال ہے کہ ایسے لذاتہ محل سے غنی نہ ہو اور نہ لذاتہ اس کی طرف محتاج ہو بلکہ ان دونوں میں سے ہر ایک علت خارجی کی وجہ سے لاحق ہوتی ہے۔

تشریح

قولہ ان ذلك الجسم: یعنی جو جسم متصل واحد اور قابل انقسام ہے۔
قولہ الاجسام کلها: خواہ فلکی ہوں یا عنصری اور قابل انقسام ہو یا نہ ہوں۔
قولہ الطبیعة المقداریة: صورت جسمیہ کا نام طبیعت مقداریہ اسلئے ہے کہ مقدار اس کے لئے لازم ہے
قولہ حلولها فی المحل: کیونکہ حلول اختصاص ناعت کا نام ہے اور اختصاص ناعت بغیر احتیاج کے نہیں پایا جاتا اسلئے اگر صورت جسمیہ میں حلول کی شان پائی جاتی ہے تو احتیاج ضروری ہے۔
قولہ فیه نظر: اس اعتراض سے پہلے سمجھ لو کہ معترض نے یہ سمجھ کر اعتراض کیا ہے کہ غنی ذاتی اور افتقار ذاتی دونوں ایسی چیزیں ہیں جن کا شئے سے جدا ہونا جائز ہے مثلاً سواد اور بیاض جسم کو عارض ہوتے ہیں اور جسم اپنی ذات میں نہ اسود ہوتا ہے نہ ابیض بلکہ کسی تیسری قوت کی بنا پر سواد و بیاض جسم کو عارض ہو جاتے ہیں۔
قولہ کل واحد: یعنی غنی ذاتی اور افتقار ذاتی میں سے ہر ایک،

قال شارح المواقف لا واسطة بين الحاجة والغنى الذاتيين فان الشي اما ان يكون لذاته محتاجا الى المحل اولا واذا لم يكن محتاجا اليه لذاته كان مستغنيا عنه فى حد ذاته اذ لا معنى للغنى الذاتى سوى عدم الحاجة اقول فيه بحث لانه ان اراد من المستغنى عن المحل فى حد ذاته مايكون ذاته علة لعدم احتياجه الى المحل فالشرطية ممنوعة لجواز ان لايكون ذلك الشي علة للاحتياج ولا لعدمه وان اراد منه مالا تكون ذاته علة لاحتياجه الى المحل سواء كان علة لعدم احتياجه اليه اولا فلا نسلم استحالة حلول الصورة فى المحل على تقدير الغنى الذاتى لاحتمال ان يكون غير الصورة علة للاحتياج ،

ترجمہ شارح مواقف نے کہا کہ حاجت ذاتی اور غنی ذاتی کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اسلئے کہ شے یا تو لذاتہ محل کی محتاج ہوگی یا نہیں۔ اور جب لذاتہ محل کی محتاج نہیں ہے تو اس سے فی حد ذاتہ مستغنی ہوگی کیونکہ غنی ذاتی کے معنی عدم احتیاج کے علاوہ کچھ نہیں ہیں۔ میں کہتا ہوں اس میں بحث ہے کیونکہ اگر مستغنی عن المحل فی حد ذاتہ سے مراد یہ ہے کہ اس کی ذات عدم احتیاج الی المحل کی علت ہے تو شرطیہ ممنوع غیر تسلیم ہے کیونکہ جائز ہے کہ نہ ہو علت احتیاج کی اور نہ عدم احتیاج کی۔ اور اس سے مراد یہ ہے کہ اس کی ذات اس کی احتیاج الی المحل کی علت نہ ہو۔ برابر ہے کہ اس کے عدم احتیاج کی علت ہو یا نہ ہو پس یہ غنی ذاتی کی تقدیر پر صورت کے حلول فی المحل کی محال ہو تسلیم نہیں کرتے اس لئے کہ ممکن ہے کہ صورت کے علاوہ کوئی دوسری شے احتیاج کی علت ہو۔

تشریح قولہ لا واسطة : کوئی تیسری صورت نہیں ہے۔ لہذا یا غنی ذاتی ہوگا یا احتیاج ذاتی

قولہ فاما ان یکون : یہ شارح مواقف کی دلیل ہے۔

قولہ سوی عدم الحاجة : جب احتیاج کی نفی ہوگی تب ہی غنی ذاتی حاصل ہو سکتا ہے۔

قولہ فلا نسلم استحالہ : یعنی ہیولی میں صورت کا حلول محال ہے، یہ ہم تسلیم نہیں کرتے۔

قولہ علی تقدیر الغنی الذاتی : یعنی ہم فرض کرتے ہیں کہ صورت جسمیہ کو محل سے غنی ذاتی حاصل ہے۔ اس کے باوجود اس کا محل میں حلول ممکن ہے۔

الحاصل : یہ ایک علمی اور اصطلاحی بحث ہے جس کے لئے بطور تمہید پہلے یہ سمجھ لیں کہ قضیہ شرطیہ کی ایک قسم یہ ہے کہ قضیہ منفصلہ کی تین قسم ہے ۱ منفصلہ حقیقیہ جیسے یہ عدد زوج ہے یا فرد ہے۔

(۲) اگر دو نسبتوں کے درمیان منافات کا حکم صرف صدق میں یعنی وجود میں کیا جائے عدم میں نہیں وہ مانعۃ الجمع کہلاتا ہے جیسے "ہذا الشئی اما شجر او حجر" اس میں دونوں نسبت کا اجتماع تو محال ہے ہاں دونوں کا ارتفاع ممکن ہے۔

(۳) اگر دونوں نسبت میں منافات یا سلب منافات کا حکم فقط کذب میں ہو تو وہ مانعۃ الخلو ہے۔ جیسے "زید فی البحر او لا یغرق" اس میں دونوں کا ارتفاع محال ہے۔ اجتماع ممکن ہے۔

مذکورہ بحث میں غنی ذاتی اور افتقار ذاتی کے لزوم اور عدم لزوم کو مذکورہ منطقی اور اصطلاحی سے سمجھئے۔ شارح نے اس کی طرف اپنے بیان میں اشارہ بھی کیا ہے کہ فاشرطیہ ممنوعہ کہا ہے۔

شارح کی نظر کا بیان یہ ہے کہ صورت جسمیہ کی طبیعت بذاتہ محل سے غنی ہوگی یا نہ ہوگی بلکہ محتاج ہوگی۔ بظاہر معلوم ہوتا ہے کہ قضیہ منفصلہ حقیقیہ ہے۔ شارح کی رائے یہ ہے کہ یہ قضیہ مانعۃ الجمع ہے جس میں دونوں کا رفع جائز ہے۔ یعنی طبیعیہ صورت جسمیہ نہ لذاتہ محل سے مستغنی ہے اور نہ ہی محتاج لذاتہ ہو بلکہ امر خارج کی بنا پر کبھی محل سے مستغنی ہو جاتی ہے اور کبھی محتاج ہوتی ہے لہذا اگر مقدم کی نفی کر دی جائے تو اس سے تالی لازم نہیں ہوگا۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ مقدم اور تالی دونوں ہی مرتفع ہوں۔

شارح مواقف کی مذکورہ عبارت سے میبذی کی نظر کا جواب ہو سکتا ہے اس لئے شارح اس کو نقل کر کے اس کا جواب دیتے ہیں۔ کہ شارح مواقف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ غنی لذاتہ اور احتیاج لذاتہ دو نقیض ہیں۔ مقدم صادق ہوگا تو تالی کاذب ہوگا۔ اور اول کاذب ہوگا تو تالی صادق ہوگا۔ اور چونکہ نقیضین کا ارتفاع محال ہے اسلئے جب احتیاج لذاتہ متحقق نہ ہوگا، تو غنی لذاتہ متحقق ہوگا۔ اسلئے غنی لذاتہ کا معنی عدم احتیاج ہے۔ اس لئے یہاں تیسرا احتمال نہیں پایا جاتا۔ لہذا میبذی کی نظر باطل ہو جائے گی۔

قولہ اقول فیہ: شارح مواقف سید شریف کے استدلال کا جواب دے رہا ہے کہ غنی ذاتی عن المحل سے ان کی مراد کیا ہے۔ اگر مراد یہ ہے کہ صورت جسمیہ کے ذریعے عدم احتیاج الی المحل کی علت ہے تو ہم کو تسلیم نہیں ہے۔ اگر صورت لذاتہ محل کی محتاج نہ ہو تو اس کی ذات عدم احتیاج کی علت بن جائے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ صورت جسمیہ کی ذات نہ علت احتیاج ہو اور نہ علت عدم احتیاج ہو۔ اور ارتفاع نقیضین بھی لازم نہیں آتا اس لئے نقیضین پر حکم ذات کے اعتبار سے نہیں ہے اور اگر شارح مواقف کی مراد غنی ذاتی سے یہ ہے کہ صورت جسمیہ کی ذات احتیاج کے لئے علت نہیں ہے خواہ عدم احتیاج کی علت ہو یا نہ ہو۔ اس صورت میں شارح مواقف کی .. عبارت سے ماتن کی عبارت کی صحت ممکن نہیں ہے کیونکہ مصنف کا یہ قول "جب صورت کی

ذات احتیاج کی علت نہ ہوگی تو حلول ہی محال ہو جائے گا تسلیم نہیں ہے کیونکہ حلول کے لئے ذاتی احتیاج بایں معنی کہ حلول کرنے والے کی ذات علت احتیاج ہو ضروری نہیں ہے اس لئے کہ حلول کے لئے صرف احتیاج ہونا ضروری ہے خواہ اس کے لئے ذات علت ہو یا نہ ہو یا کوئی اور دوسری چیز علت ہو۔

فکل جسم مرکب من الهیولی والصورة هذا الحکم موقوف علی اثبات ان الصورة الجسمیة ماهیة نوعیة اذ یحتمل ان تکون جنسا او عرضا عاما وحینئذ یجوز اختلاف مقتضاها فی افرادها واستدل الشیخ فی الشفاء علی ذلك بان الجسمیة اذا خالفت جسمیة اخری کان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبیعة فلکیة وتلك لها طبیعة عنصریة الی غیر ذلك من الامور التی تلحق الجسمیة من خارج فان الجسمیة امر موجود فی الخارج والطبیعة الفلکیة مثلا موجود اخر وقد انضافت هذه الطبیعة فی الخارج الی الطبیعة الجسمیة الممتازة عنها فی الوجود بخلاف المقدار مثلا فانه امر مبهم لا یوجد فی الخارج مالم یتنوع بفصول ذاتیة بان یکون خطا او سطحا مثلا وکل ماکان اختلافه بالخارجیات دون الفصول کان طبیعة نوعیة

ترجمہ پس ہر جسم ہیولی اور صورت سے مرکب ہے یہ حکم اس بات کے ثابت کرنے پر موقوف ہے کہ صورت جسمیہ ماہیت نوعیہ ہے اسلئے کہ احتمال ہے کہ وہ جنس ہو یا عرض عام ہو اور اس وقت اس کے افراد کے تقاضوں کا مختلف ہونا جائز ہے اور شفا میں شیخ نے اس پر استدلال کیا ہے کہ جسمیہ جب (دوسری صورت جسمیہ) مخالف ہو تو یہ اختلاف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ یہ حارہ اور وہ باردہ ہے یا یہ شئی ایسی ہے جس کے لئے طبیعۃ فلکیہ ہے اور وہ ایسی ہے جس کے لئے صورت نوعیہ عنصریہ ہے وغیرہ وغیرہ۔ ان امور میں سے جو جسمیہ کو خارج سے لاحق ہوتے ہیں اسلئے کہ صورت جسمیہ ایک امر موجود فی الخارج ہے اور طبیعہ فلکیہ مثلاً خارج میں موجود آخر ہے اور تحقیق یہ طبیعت فلکیہ خارج میں طبیعہ جسمیہ سے مل گئی ہے جو اس سے وجود میں ممتاز ہے بخلاف مقدار کے مثلاً اس لئے کہ مقدار ایک امر مبہم ہے جو خارج میں نہیں پایا جاتا جب تک فصل ذاتی کے ذریعہ اس کو نوع کی شکل نہ دی جائے۔ بایں صورت کہ خط ہو یا سطح ہو۔ اور ہر وہ امر جس

میں اختلاف امور خارجیہ کی وجہ سے ہوتا ہے فصول ذاتی کے ذریعہ نہیں ہوتا تو وہ طبیعیہ نوعیہ ہوتی ہے

تشریح

قولہ صورۃ نوعیۃ: کیونکہ جب ماہیہ نوعیہ ہوگی تو چونکہ نوع کا حکم اس کے تمام افراد کے لئے برابر ہوتا ہے اس لئے جب بعض افراد صورت جسمیہ کے ہیولی سے مرکب ہوئے تو صورت جسمیہ کے تمام افراد ہیولی سے مرکب ہوں گے

قولہ او عرض عام: اگر صورت جسمیہ جنس ہوگی تو افراد کے لئے حکم مساوی نہیں ہوتا لہذا صورت کے ایک نوع کے لئے ہیولی سے مرکب ہونا ضروری ہو دوسری نوع کے لئے مرکب ہونا ضروری نہ ہو جس طرح حیوان ماہیہ جنسیہ ہو اس کے بعض افراد کا ناطق ہونا ضروری ہے مثلاً انسان کے لئے مگر دوسرے افراد مثلاً غنم بقر وغیرہ کے لئے ناطق ہونا ضروری نہیں ہے۔

قولہ علی ذلک: یعنی صورت جسمیہ کے لئے ماہیت نوعیہ ہونا ثابت کیا ہے۔

قولہ طبیعۃ فلکیۃ: یعنی اس صورت جسمیہ کی صورت نوعیہ فلکی ہے۔

قولہ بخلاف: اس پر ایک اعتراض ہوتا تھا کہ صورت جسمیہ کی طبیعت خارج میں موجود ہے ابعاد مقدار کی۔ طبیعت بھی موجود فی الخارج ہے مثلاً خط سطح وغیرہ۔ تو شارح اس کا جواب دیتے ہیں

وفیہ نظر لجواز ان تکون جسمیۃ الفلک المنضمۃ فی الخارج الی الطبیعۃ الفلکیۃ مخالفۃ فی الحقیقۃ لجسمیۃ العناصر المنضمۃ فی الخارج الی الطبیعۃ العنصریۃ ویکون مطلق الجسمیۃ عرضا عاما او طبیعۃ جنسیۃ مشترکۃ بین الجسمیات المتخالفۃ الحقائق وانحصار مابہ التخالف بین الجسمیات فی تلک الامور الخارجۃ عنہا المنضافۃ الیہا بحسب الخارج ممنوع لابد لہ من دلیل،

ترجمہ

اور اس میں نظر ہے کیونکہ جائز ہے کہ فلک کی جسمیہ جو کہ خارج میں طبیعت فلکی کی طرف منضم ہے حقیقت میں وہ جسمیہ کے ان عناصر کے مخالف ہو جو خارج میں طبیعۂ عنصریہ کے ساتھ منضم ہے اور مطلق جسم عرض عام ہو یا ایسی طبیعۃ جنسیہ ہو کہ جو مشترک ہو مختلفۃ الحقائق جسمیات کے درمیان۔ اور مابہ التخالف بین الجسمیات کو منحصر کرنا ان امور میں جو ان سے خارج ہیں اور جسمیات ہی کی طرف باعتبار خارج کے منضم ہیں تو یہ ممنوع ہے۔ اس لئے دلیل کا ضروری ہے۔

تشریح:- قولہ وفیہ نظر: اختلاف صورت جسمیہ کے طبیعہ نوعیہ ہونے پر ہے۔

قولہ الی الطبیعۃ العنصریۃ : یہاں پر صورت جسمیہ دو ہیں۔ اول عناصر کی، دوم فلک کی، عناصر کی صورت جسمیہ طبیعیہ عنصری کے ساتھ اور فلک کی صورت جسمیہ طبیعہ فلکی کے ساتھ خارج میں منضم ہو مگر مطلق صورت جسمیہ عرض عام ہو یعنی ذات نہ ہو یا پھر طبیعہ جنسیہ ہو تو ایسے تمام جسمیات میں مشترک ہے جن کی حقیقت ایک دوسرے کے مخالف ہو۔ اس سے ثابت ہوتا ہے کہ مطلق صورت جسمیہ جنس ہے یا عرض عام ہے۔

وقد يقال هب ان الجسمية طبيعة نوعية لكن لا نسلم وجوب تساوي افرادها في الحاجة الى المادة وانما يكون كذلك لو كانت محتاجة الى المادة بذاتها وهو ممنوع لجواز ان يكون الاحتياج اليها للتشخصها فان الطبيعة النوعية مختلفة بالتشخصات كما ان الطبيعة الجنسية مختلفة بالفصول فكما جاز اختلاف مقتضى الطبيعة الجنسية بحسب اختلاف الفصول فلم لا يجوز اختلاف مقتضى الطبيعة النوعية بحسب اختلاف التشخصات ويجاب عنه بانا نعلم بالضرورة ان الحاجة الى المادة ليست من جهة هذه الجسمية وتلك الجسمية وهذه الجسمية انما هي الطبيعة الجسمية وهذيتها فلما لم يكن للهذية دخل في الحاجة الى المادة كان الحاجة الى المادة امرا لا يعرضها الا لذاتها فتامل ،

ترجمہ اور کہا جاتا ہے کہ فرض کرو کہ جسمیہ طبیعیہ نوعیہ ہے لیکن اس کے باوجود ہم اسکو تسلیم نہیں کرتے کہ جسمیہ کے افراد مادہ کے محتاج ہونے میں برابر ہیں ایسا اس وقت ہوسکتا ہے جبکہ یہ سب مادہ کی طرف اپنی ذات میں محتاج ہوتے اور یہ تسلیم نہیں ممنوع ہے۔ اس لئے کہ ہوسکتا ہے کہ احتیاج الی المادہ جسمیہ کے تشخص کی وجہ سے ہو اس لئے کہ طبیعیہ نوعیہ تشخصات سے ہی مختلف ہوتی ہے۔ جس طرح پر کہ طبیعیہ جنسیہ فصول سے مختلف ہوتی ہے۔ پس جب طبیعہ جنسیہ کا تقاضہ مختلف ہونا بحیثیت فصول کے اختلاف کے جائز ہے تو طبیعیہ نوعیہ کا اختلاف تشخصات کے اختلاف سے کیوں جائز نہیں ہے۔

اس اعتراض کا جواب دیا جاتا ہے کہ ہم بداہتہً جانتے ہیں کہ مادہ کی طرف احتیاج ہذہ الجسمیۃ اور تلک الجسمیہ کے اعتبار سے نہیں ہے۔ اور ہذہ الجسمیۃ تو طبیعیہ جسمیہ ہے اور اس کی جسمیہ کا نام ہے ہذا جب ہذیت کو احتیاج الی المادہ میں دخل نہیں ہے۔ تو احتیاج الی المادہ ایسا امر ہوگا جو صرف افراد

کی ذات کو عارض ہوتا ہے

تشریح

قولہ وقد یقال: صورت جسمیہ کے ماہیت نوعیہ ہونے پر ایک اعتراض اوپر کیا گیا اب یہاں سے دوسرا اعتراض کیا جاتا ہے۔ مگر اس اعتراض پر معترض نے صورت جسمیہ کا ماہیت نوعیہ ہونا تسلیم کرکے اعتراض وارد کرتا ہے۔

قولہ محتاجۃ الی المادۃ بذاتہا: کیونکہ نوع کی ذاتیات میں تمام افراد کا تقاضہ مساوی ہوتا ہے۔

قولہ لجواز ان یکون: اور تشخص ہر نوع کا جداگانہ ہوتا ہے لہذا تشخص کا تقاضہ بھی جداگانہ ہوگا پس جائز ہے کہ صورت جسمیہ عنصریہ تو مادہ کی محتاج ہو یعنی محل اور ہیولی کی مگر صورت جسمیہ فلکیہ مادہ محل اور ہیولی کی محتاج نہ ہو۔

خلاصہ یہ کہ اس اعتراض میں یہ مسلم ہے کہ صورت جسمیہ طبیعیہ نوعیہ ہے لیکن یہ تسلیم نہیں ہے کہ نوع کا تقاضہ اپنے افراد میں مساوی ہوتا ہے۔ مثلاً ناطق ایک نوع ہے جس کا تقاضہ حیوان ناطق یعنی انسان کے تمام افراد زید، عمر، بکر وغیرہ میں برابر ہوتا ہے۔ اس کو تسلیم نہیں کیا گیا۔ اور وجہ یہ بتائی گئی ہے کہ تقاضہ میں مساوات اس وقت ہوا کرتی ہے جب کہ نوع کا کوئی تقاضہ ذاتیات کا ہو مثلاً زید عمر وغیرہ جسم اور ناطق اور حیوان ہونے میں سب برابر ہیں۔ اس تقاضہ میں ہوسکتا ہے کہ زید تو جسم ہو مگر عمر وغیرہ جسم نہ ہوں۔ معترض نے کہا کہ ممکن ہے کہ طبیعہ نوعیہ کا تقاضہ تشخص کی وجہ سے ہو تو چونکہ نوع کے ہر ہر فرد کا تشخص الگ الگ ہوتا ہے اس لئے تشخص کے تقاضہ میں بھی اختلاف ہوسکتا ہے۔ لہذا ممکن ہے کہ صورت جسمیہ عنصریہ کی طبیعہ نوعیہ اپنے تشخص عنصری کی وجہ سے مادہ کا تقاضہ کرتی ہو، مگر صورت جسمیہ فلکیہ کی طبیعت نوعیہ تشخص مادہ کا تقاضہ نہ کرتی ہو تو اس میں کیا مضائقہ ہے۔

قولہ ویجاب عنہ: اوپر کئے گئے اعتراض کا شارح جواب دے رہے ہیں۔

قولہ فتامل: غور طلب امر یہ ہے کہ اس جواب میں سوائے پہلی بات دہرانے کے اور دعا محض کے کوئی استدلال الگ سے پیش نہیں کیا گیا ہے جبکہ محض دعوی معقولات میں قابل تسلیم نہیں ہوتا۔ اور غالباً شارح نے اس سے دوسری طرف اشارہ کیا ہے کہ فلاسفہ کے یہاں یہ طے شدہ بات ہے، کہ صورت مادہ کی طرف اپنے تشخص کے اعتبار سے محتاج ہوتی ہے اور مادہ صورت کی طرف اپنے وجود میں محتاج ہوتا ہے لہذا صورت کا محتاج الی المادہ ہونا تشخص کی بنا پر ثابت شدہ حقیقت ہے۔ اور اس سے انکار کرنا اور بداہت کا دعوی محض مکابرہ ہے۔

فصل

فی ان الصورۃ الجسمیۃ لا تتجرد عن الهیولی، لا یخفی علیک ان ھذا المقصد ومقصد الفصل السابق متحدان فی المآل لانهما وجدتا

بذاتہا بدون حلولہا فی الہیولی فاما ان تکون متناہیۃ او غیر متناہیۃ لا سبیل الی الثانی لان الاجسام ارادبہا الابعاد ولا تخلو عن بعد کلہا متناہیۃ والا لامکن ان یخرج من مبدإ واحد امتدادان علی نسق واحد کانہما ساقا مثلث وکلما کان اعظم کان البعد بینہما ازید فلو امتد الی غیر النہایۃ لامکن بینہما بعد غیر متناہ مع کونہ محصورا بین حاصرین ھف،

ترجمہ فصل اس بیان میں کہ صورت جسمیہ ہیولی سے خالی نہیں ہوتی۔ تم پر یہ مخفی نہ رہے کہ یہ مقصد اور فصل سابق کا مقصد ایک ہی ہے انجام میں۔ اس لئے کہ اگر صورت بذاتہ بغیر ہیولی میں حلول کے پائی جائے گی تو یا تو وہ متناہی ہوگی یا غیر متناہی، دوسری صورت باطل ہے اس لئے کہ اجسام، مراد اجسام سے ابعاد مراد ہیں۔ کوئی جسم سے خالی نہیں ہوتا۔ تمام کے تمام اجسام متناہی ہیں۔ ورنہ یہ ممکن ہوگا کہ مبدأ واحد سے دو امتداد ایک ہی نہج پر خارج ہوں گویا کہ وہ دونوں کے دو ساق ہیں۔ اور جب جب دونوں ساق بڑے ہوں گے تو بعد جو درمیان میں ہے زائد ہو جائے پس اگر دونوں غیر متناہی تک ممتد ہوں تو البتہ ممکن ہے کہ ان دونوں ساق کے درمیان ایسا بعد ہو جو غیر متناہی ہو۔ باوجودیکہ دو حاصروں کے درمیان گھرا ہوا ہے اور یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح قولہ لا یخفی علیک: لہذا اس مقصد کی علاوہ فصل دے کر بیان کرنے کی کوئی ضرورت نہ تھی۔

قولہ ارادبہا الابعاد: گویا خاص بولکر عام مراد لیا ہے اور ایسا اس لئے کیا کہ متناہی یا غیر متناہی ہونا انہیں ابعاد کا وصف ہے جسم فی نفسہ نہ تو متناہی ہوتا ہے نہ غیر متناہی۔

قولہ علی نسق واحد: ایک خط اگر ایک گز لمبا ہو تو دوسرا بھی اتنا ہی ہو۔ اگر اول دو گز ہو تو ثانی بھی اتنا ہی ہو۔

قولہ ساقا مثلث: جیسے یہ △ شکل ہے۔ گویا دونوں ممتد ہونے والے خط کا نہج بصورت مثلث ہونا چاہیئے۔

قولہ کان البعد بینہما ازید: تین چیزیں ماتن نے بیان کیا ہے۔ اول یہ کہ مبدا ہو۔ ثانی یہ کہ دو خط ہوں اور ان میں امتداد بشکل مثلث ہو۔ ثالث یہ کہ اسی قدر درمیان کا فاصلہ بھی بڑھتا ہے مثلاً دونوں خط کی الگ الگ لمبائی دو دو گز ہے تو فاصلہ کی چوڑائی بھی دو گز ہونا چاہئے۔

واعترض علیہ الشیخ فی الشفاء بانا لا نسلم انہ یلزم وجود بعد بین

الخطین غیر متناہ غایۃ ما فی الباب ان یکون التزاید الی غیر النہایۃ لکن لیس یلزم منہ ان یکون ھناک بعد زائد الی غیر النہایۃ بل کل بعد فرض فھو لا یزید علی بعد تحتہ متناہ الا بقدر متناہ و الزائد علی المتناھی بقدر متناہ لابد ان یکون متناھیا وھذا کالعدد یقبل الزیادۃ الی غیر النہایۃ مع ان کل مرتبۃ من مراتبہ فی النظام الغیر المتناھی عدد متناہ لایزید علی مرتبۃ اخری تحتھا الا بواحدۃ،

ترجمہ اس پر شیخ نے شفا میں اعتراض کیا ہے کہ ہم یہ نہیں مانتے کہ دو خط کے درمیان بعد غیر متناہی کا ہونا لازم آتا ہے۔ اس باب میں زیادہ سے زیادہ یہ ثابت ہوتا ہے کہ تزاید غیر نہایہ تک لازم آجائے لیکن اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ دونوں خط کے درمیان ایسا بعد ہے جو غیر نہایہ تک زائد ہو بلکہ جو بعد بھی فرض کیا جائے گا تو وہ اپنے ماتحت کے بعد سے بقدر متناہی کے ہی زائد ہوتا ہے۔ اور متناہی پر بقدر متناہی زائد ہونے والے کے لئے متناہی ہونا ضروری ہے اور یہ ایسا ہی ہے جیسے عدد زیادتی کو غیر نہایہ تک قبول کرتا ہے۔ اس کے باوجود اس کے مراتب کا ہر مرتبہ غیر متناہی نظام میں عدد متناہی تما ہوتا ہے۔ جو دوسرے مرتبہ سے جو اس کے نیچے ہوتا ہے صرف ایک زائد ہوتا ہے (اور ایک کا عدد متناہی ہے)

تشریح قولہ زائدا الی غیر النہایۃ: یعنی اس سلسلہ میں تزاید ایسا لازم آتا ہے جو کسی حد پر موقوف نہ ہو۔

قولہ الا بقدر متناہ: مثلاً نیچے ایک گز کا بعد ہے تو اس کے اوپر ایک ہی گز کا اضافہ ہوگا تو ماتحت بھی متناہی ہے۔ اور بعد زائد بھی متناہی ہے۔

خلاصہ یہ کہ ماتن کی بیان کردہ برہان سلمی سے تزاید غیر متناہی تک ثابت ہوتا ہے لیکن حاصل اضافہ پھر بھی متناہی نکلتا ہے۔

وقیل ان شئت فرضت الانفراج بقدر الامتداد فیلزم انحصار ما لا یتناھی بین حاصرین لزوما لاستترۃ فیہ وانہ محال وفیہ نظر اذ المحال انما نشأ من فرض امرین متناقضین کفرض وجود زید وعدمہ فان وجود خط واصل بین الضلعین یستحیل مع عدم تناھیھما فان الخط الواصل بینھما انما یصل بین النقطتین منھما فھما ینتھیان بتینک النقطتین

کیف لا ویکون کل منہما محصورا بین الآخر وذلک الخط الواصل بینہما،

ترجمہ

اور کہا گیا ہے کہ اگر تو چاہے تو کشادگی بقدر امتداد فرض کر لیں تو غیر متناہی کا منحصر ہونا دو حاصروں کے درمیان لازم آجائے گا ایسا لزوم کہ اس میں کوئی خفا بھی نہیں ہے اور یہ محال ہے۔ اور اس میں اعتراض ہے اس لئے کہ یہ محال دو متضاد امر فرض کرنے سے لازم آیا ہے اور یہ ایسے ہی ہے کہ زید کا وجود اور عدم دونوں فرض کرنا (اور یہ کہنا کہ محال لازم آگیا ہے) اسلئے کہ ایسے خط کا وجود جو دونوں خط کو ملانے والا ہو دونوں کے غیر متناہی ہوتے ہوئے محال ہے کیونکہ خط واصل جو ان دونوں کے درمیان ہے ان دونوں کے نقطہ پر ملائے گا پس وہ دونوں غیر متناہی خط ان دونوں نقطہ پر ختم ہو جائیں گے اور ایسا کیوں نہ ہو جبکہ دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کے درمیان محصور ہے اور خط دونوں نقطہ کے مابین ملا ہوا ہے۔

تشریح

قولہ وقیل ان شئت: شیخ کے اعتراض کے جواب میں سید سند کا یہ جواب جسکو شارح نے قیل سے نقل کیا ہے تاکہ جواب کا ضعیف ہونا ظاہر ہو جائے۔

قولہ الانفراج بقدر الامتداد: لہذا جتنا خطوط میں امتداد ہو گا اتنا ہی درمیان کا بعد کشادہ ہو گا یہ ایک مختصر سی تعبیر ہے جس میں تزاید اعتراض وارد نہیں ہو گا۔ اور بعد کا غیر متناہی ہو کر محصور ہونا دو حاصروں کے درمیان ثابت ہو جائے گا۔ اور یہ محال ہے۔ لہذا برہان سلمی سے صورت جسمیہ کا مجرد ہو کر غیر متناہی ہونا بھی باطل ہو گیا۔

قولہ کفرض وجود زید: پھر یہ کہیں کہ یہاں تو زید کا وجود اور عدم دونوں لازم آتا ہے لہذا محال ہے۔ تو محال تمہارے محال چیز کے فرض کرنے سے لازم آیا ہے جو خود باطل ہے۔

وقیل لا تتضح ھذہ المقدمۃ حق الاتضاح بحیث یندفع عنہا المنع للذکور الابتمہید مقدمات، الاولی ان الخطین الممتدین من مبدأ واحد الی غیر النہایۃ یمکن ان نفرض بینہما ابعادا غیر متناھیۃ بحسب العدد متزائدۃ بقدر واحد مثلا لو امتد من مبدأ واحد مثل نقطۃ آ خطان مستقیمان غیر متناھیین لامکن ان نفرض علی الخطین نقطتین متساویتی البعد عن نقطۃ آ کنقطتی ب ج بحیث لو وصلنا بینہما بخط ب ج لکان مساویا لکل من خطی آب آج حتی یکون آب ج مثلثا متساوی الاضلاع ولنفرض ان کلا من الاضلاع ذراع وان نفرض علیہما نقطتین اخریین متساویتی البعد

عن نقطتی ب ج کنقطتی آ ہ بحیث یکون بعد اھما عن ب ج کبعد ی ب ج
عن آ ویکون کل من ضلعی آ ہ آ ہ ذراعین حتی لو وصلنا بین نقطتی ہ ہ بخط
ہ ہ لکان کل ضلع من مثلث آ ہ ہ ذراعین وان نفرض علیھما نقطتین اخریین
علی الوجہ المذکور کنقطتی و ز ونصل بینھما بخط و ز حتی یکون کل ضلع من
اضلاع مثلث آ و ز ثلثۃ اذرع ثم نفرض علیھما ح ط ثم ی ک ثم ل م ثم ن
س ونصل بینھما بخطوط ح ط ی ک ل م ن س علی الوجہ المذکور وھکذا الی
غیر النہایۃ ونسلم خط ب ج البعد الاصل والذی بعدہ اعنی آ ہ البعد
الاول و و ز البعد الثانی و ح ط البعد الثالث وعلی ھذا الترتیب ،

ترجمہ

اور بعض نے کہا کہ یہ مقدمہ کہ طور پر واضح نہیں ہوتا اس طور سے کہ منع مذکور دفع ہو جائے لیکن چند مقدمات کو تمہیداً بیان کرنے کے بعد.

مقدمہ اول یہ ہے کہ مبدأ واحد سے دو خط غیر نہایہ تک ممتد ہوں۔ ممکن ہے کہ ان دونوں خط کے درمیان ابعاد غیر متناہیہ فرض کرلیں جو عدد کے حساب سے ایک ہی مقدار سے زائد ہوتے رہیں مثلاً اگر مبدء واحد سے نقطہ آ سے دو سیدھے غیر متناہی خط ممتد ہوں تو ان دونوں خط پر ہمارے لئے ممکن ہے کہ ہم ایسے دو نقطے فرض کرلیں جن کا فاصلہ نقطہ آ سے دونوں کا مساوی ہو. جیسے دونوں نقطے ب ج کہ ہیں اس طریقہ پر اگر ہم دونوں کے درمیان خط ب ج ملادیں تو د۔ خط دونوں خط ب ج اور ب ج مساوی ہوں یہاں تک کہ آ ب ج کا ایک مثلث ہو جائے گا جس کے تینوں اضلاع مساوی ہوں گے۔ اور ہم فرض کرتے ہیں کہ اس میں سے ہر ضلع ایک ذراع ہے۔ (تو تین ذراع کا مثلث ہوگیا) اور یہ کہ ہم فرض کرتے ہیں کہ ان دونوں پر دو دوسرے نقطہ ہیں۔ جن میں سے دونوں کا فاصلہ دونوں نقطہ ب اور ج سے ایسا ہی ہو جیسا کہ نقطہ ہ ہ اس طریق پر کہ ب اور ج سے دونوں کا فاصلہ وہی ہو جو ب ج تھا نقطہ آ سے۔ اور ہو جائے ضلع آ ہ اور آ ہ دو ذراع۔ یہاں اگر ہم نقطہ آ ہ کو خط آ ہ سے ملادیں تو مثلث آ ہ ہ کا ضلع دو ذراع ہو جائے گا۔ اور یہ کہ ہم فرض کریں ان دونوں پر مذکور طریق پر دو دوسرے نقطے جیسے نقطہ و ز۔ اور دونوں کے درمیان خط و ز سے ملادیں یہاں تک کہ ہر ضلع مثلث آ و ز کا تین ذراع ہو جائے گا۔ پھر فرض کریں ہم دونوں نقطوں پر ح ط کو پھر ک ی کو پھر ل م کو پھر ن س کو اور ان دونوں کے درمیان خط ح ط ، ی ک ، م ن س سے مذکورہ بالا طریق پر ملادیں اور اسی طرح غیر نہایہ تک کرتے چلے جائیں۔ اور نام رکھ لیں خط ب ج کا بعد اصل اور وہ بعد جو اسکے بعد ہے اور جو اس کے بعد کا ہے بعد اول۔ اور و ز کا بعد ثانی، اور ح ط کا بعد ثالث اور اسی ترتیب سے

5/1

تشریح قولہ هذه المقدمة : یہ سید زادہ اولی کا قول ہے جنھوں نے ہدایۃ الحکمۃ کی شرح میں اس کو نقل کیا ہے۔

قولہ المنع المذکور : یعنی مبدأ واحد سے دو خط کا غیر نہایہ تک جانا۔ اور اس سے بعد غیر متناہی وجود لازم آنا۔ اور محصور بین الحاصرین ہونا۔

قولہ بتمهيد : یعنی اولاً تین مقدمات بیان کئے جائیں پھر برہان سلمی کی تقریر کی جائے۔

قولہ لکان مساویا لکل من ضلعی آب آج : یعنی درمیان کے جس خط کا نام خط ب ج ہے اور ایک گز کا ہے وہ خط اَب کے مساوی ہوگا جو ایک گز ہے۔ اسی طرح آج کے مساوی ہوگا جو ایک ہی گز ہے گویا تینوں خط ایک ایک گز کے ہو گئے۔

قولہ کلا من الاضلاع ذراع : بہذا تین گز کا ایک مثلث تیار ہوگیا۔ اس کو بعد اصل بھی کہتے ہیں

قولہ من ضلعی آر آ ہ ذراعین : اس وجہ سے کہ آ سے ب تک ایک گز ہے اور ب سے ہ تک ایک گز ہے۔ اور آ سے ج تک اور ج سے آ تک ایک گز ہے۔

قولہ وعلی هذا الترتيب : یعنی ہر نقطہ ایک ایک گز کے فاصلے پر فرض کرتے ہیں پھر ان نقطوں کو خط سے ملا دیں اسی طرح اگلا نقطہ فرض کرکے ان کو خط سے ملا دیں یہ سلسلہ قائم کرتے چلے جائیں،

الثانية ان کلا من تلك الابعاد مشتمل علی البعد الذی قبله وعلی زيادة ذراع مثلا البعد الاول اعنی ہ مشتمل علی البعد الاصل اعنی ب ج وزيادة ذراع والبعد الثانی اعنی و ز مشتمل علی ہ ہ و زيادة ذراع وهكذا الی غير النهاية فكل بعد من الابعاد المفروضة فوق البعد الاصل مشتمل عليه وعلی زيادة فههنا زيادات غير متناهية بعدد الابعاد الغير المتناهية التی فی البعد الاصل

ترجمہ دوسرا مقدمہ ان ابعاد میں سے ہر ایک بعد اس بعد پر مشتمل ہے جو اس سے پہلے ہے اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے۔ مثلاً بعد اول یعنی ہ ہ بعد اصل پر مشتمل ہے یعنی ب ج پر۔ اور ایک ذراع کی زیادتی پر۔ اور بعد ثانی یعنی و ز مشتمل ہے ہ ہ پر اور ایک ذراع کی زیادتی پر۔ ایسے ہی غیر نہایہ تک سلسلہ چلا جائے۔ تو ہر بعد مفروض جو اول سے اوپر ہے اس پر اور ایک ذراع کی زیادتی پر مشتمل ہے۔ پس یہاں زیادات غیر متناہیہ پائی گئیں ابعاد غیر متناہیہ کی تعداد کے مطابق جو بعد اصل کے اوپر ہیں۔

تشریح — قولہ الثانية : یہ مقدمہ برہان سلمی قائم کرنے کے لئے ہے تاکہ شیخ کا منع وارد نہ ہو۔

5/2

قولہ فوق البعد الاصلی: لیکن جہاں تک بعد اصل کا تعلق ہے. تو چونکہ اس میں کوئی زیادتی نہیں ہے اس لئے وہ زیادات کے شمار میں نہیں لایا جاتا۔

الثالثة ان کل جملة من تلك الزیادات الغیر المتناهیة فانها موجودة فی بعد واحد فوق الابعاد المشتملة علی تلك الجملة والالم یوجد فوق تلك الابعاد بعد فیلزم ان یوجد فی تلك الابعاد بعد هو آخر الابعاد ویلزم من انتهاء الخطین علی تقدیر عدم تناهیهما وانه محال مثلا الزیادتان الموجودتان فی البعد الاول والثانی موجودتان فی البعد الثالث لان البعد الثالث مشتمل علی البعد الثانی المشتمل علی البعد الاول فیشتمل علیهما وعلی زیادتهما بالضرورة وکذا الزیادات الثلث المشتمل علیها الابعاد الثلثة موجودة فی البعد الرابع رهکذا الی مالا نهایة له،

ترجمہ
اور تیسرا مقدمہ یہ ہے کہ ان زیادات غیر متناہیہ میں سے ہر مجموعہ اس ایک بعد میں موجود ہے جو ان ابعاد سے اوپر ہے اور ان جملہ ابعاد پر مشتمل ہے ورنہ ان ابعاد کے اوپر کوئی بعد نہ پایا جائے گا. پس لازم آتا ہے کہ ان ابعاد میں ایک بعد آخر بھی پایا جائے اور آخر الابعاد کے وجود سے دونوں خط کا متناہی ہونا لازم آتا ہے دونوں کو غیر متناہی فرض کرنے کی صورت میں اور یہ محال ہے. مثلاً وہ دو زیادتیاں جو بعد اول اور بعد ثانی میں پائی جاتی ہیں، بعد ثالث میں موجود ہیں۔ کیونکہ بعد ثالث بعد ثانی پر مشتمل ہے اور دونوں کی زیادتی پر بھی مشتمل ہے۔ ایسے ہی تینوں زیادتیاں جن پر تینوں ابعاد مشتمل ہیں بعد رابع میں موجود ہیں۔ اسی طرح لاالی نہایۃ تک قیاس کریں۔

فاذا تمهدت المقدمات فنقول ان امتد الخطان الخارجان من مبدأ واحد الی غیر النهایة لزم ان یوجد بینهما ابعاد غیر متناهیة متزائدة بقدر واحد وهذا بحکم المقدمة الاولی فیوجد بینهما زیادات غیر متناهیة بحکم المقدمة الثانیة وبحکم المقدمة الثالثة یوجد تلك الزیادات الغیر المتناهیة فی بعد واحد والبعد المشتمل علی الزیادات الغیر المتناهیة غیر متناه فیوجد بین الخطین بعد واحد غیر متناه محصورا بین حاصرین

فثبت ما ادعیناه من الملازمة واندفع المنع المذکور،

ترجمہ

پس جب تینوں مقدمہ تمہیدا بیان ہو چکے تو ہم کہتے ہیں کہ مبدا واحد سے نکلنے والے دو خط اگر غیر نہایہ تک ممتد ہوں تو لازم آئے گا کہ دونوں خط کے مابین ابعاد غیر متناہیہ پائے جائیں۔ اور یہ ابعاد ایک مقدار سے دوسرے سے زائد ہو جاتے ہیں یہ حکم اول مقدمہ کی روشنی میں کہا گیا ہے۔ پس دونوں کے مابین زیادات غیر متناہیہ پائی گئیں دوسرے مقدمہ کی روشنی میں۔ اور تیسرے مقدمہ کی رو سے یہ زیادات غیر متناہیہ بعد واحد میں پائی جاتی ہیں۔ اور وہ بعد جو زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہوں وہ غیر متناہی ہوتے ہیں۔ پس دونوں خطوں کے درمیان ایک ایسا بعد پایا جائے گا جو غیر متناہی ہے اور محصور بین حاصرین ہے۔ لہذا وہ ملازمہ جو ہمارا مدعیٰ تھا ثابت ہو گیا اور مذکورہ اعتراض دفع ہو گیا۔

تشریح: قولہ المنع المذکور: ملازمہ یہ تھا کہ تمام اجسام متناہی ہیں ورنہ بعد غیر متناہی کا محصور بین حاصرین ہونا لازم آئے گا۔

وفیہ نظر من وجهین الاول انه لا یلزم من المقدمة الثالثة وجود بعد واحد مشتمل علی تلک الزیادات الغیر المتناهیة لانا لا نسلم انه اذا کان کل جملة من الزیادات الغیر المتناهیة فی بعد یجب ان یکون جمیع تلک الزیادات فی بعد لجواز ان لا یکون الحکم علی کل واحد حکما علی الکل المجموعی فان کل واحد من افراد الانسان یشبعه هذا الرغیف ولیسعه هذا الدار والمجموع لیس کذلک

ترجمہ

اور اس میں دو طریقوں سے اعتراض ہے اول یہ کہ مقدمہ ثالثہ سے ایک ایسے بعد کا وجود جو زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہو، لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ ہم اسکو تسلیم نہیں کرتے کہ زیادات غیر متناہیہ سبھی کسی ایک بعد میں پائی جاتی ہیں اسلئے کہ ہو سکتا ہے کہ ہر فرد کا حکم کل مجموعی کا حکم نہ ہو۔ مثلاً انسان کا ہر فرد ایک روٹی سے شکم سیر ہو سکتا ہے۔ اور یہ مکان اس کی گنجائش رکھتا ہے۔ مگر مجموعہ ایسا نہیں ہے۔

تشریح

قولہ وفیہ نظر: مصنف نے تمہید پر استدلال اور پھر جو کچھ نتیجہ بیان کیا ہے اس میں دو طرح سے اشکال ہے۔

قولہ اذا کان کل: تاکہ یہ بات لازم آئے کہ ایک ایسا بعد موجود ہے جو ان زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہے۔

قولہ فان کل واحد: اس احتمال پر شارح رد کی ایک مثال دے کر اپنے شبہہ کی تائید کرنا چاہتے ہیں۔

قولہ یسعہ ھذا الدار: یہ انسان کے ہر فرد کے لئے الگ الگ حکم ہے اور درست ہے۔

قولہ والمجموع لیس کذلک: لہٰذا اس مثال میں ہر فرد کا حکم الگ ہے اور مجموعہ افراد کا حکم الگ ہے تو ضروری نہیں ہے کہ جو حکم ہر فرد کا الگ الگ ہو وہی حکم تمام افراد کے مجموعے پر بھی ہو۔

وقد یقال اذا ثبت حصول کل مجموع موجود فی بعد وکان مجموع الزیادات الغیر المتناھیۃ مجموعا موجودا وجب حصولہ ایضا فی بعد وفیہ بحث لانہ ان اراد بالمجموع المجموع المتناھی فنسلم ان کل مجموع متناہ فھو فی بعد لکن لا یلزم ان یکون مجموع الزیادات الغیر المتناھیۃ فی بعد وان اراد بہ مطلق المجموع سواء کان متناھیا او غیر متناہ فلا نسلم ان کل مجموع فی بعد

ترجمہ اور کہا جاتا ہے کہ جب ہر مجموعہ ایک بعد میں موجود ہے، صادق ہوگیا تو زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ میں ایک مجموعہ ہے جو موجود ہے تو اس مجموعہ کا حصول بھی کسی ایک بعد میں پایا جائے گا۔ اور اس میں اعتراض ہے۔ اس لئے کہ اگر مراد لیا جائے مجموعہ سے مجموعہ متناہی تو مانتے ہیں کہ ہر متناہی مجموعہ ایک بعد میں پایا جاتا ہے لیکن اس سے لازم نہیں آتا کہ زیادات غیر متناہیہ کا مجموعہ بھی ایک بعد میں پایا جاتا ہے۔ اور اگر مطلق مجموع مراد لیا ہے تو برابر ہے کہ متناہی ہو یا متناہی، تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ ہر مجموعہ ایک بعد میں پایا جاتا ہے۔

تشریح قولہ وقد یقال: محقق طوسی نے شرح اشارات میں یہ جواب ذکر کیا ہے۔

قولہ وفیہ بحث: صاحب محاکمات کا یہ اعتراض ہے۔

قولہ ولکن لا یلزم: کیونکہ موضوع مجموعہ متناہی ہے اور یہ زیادات غیر متناہی کا مجموعہ ہے لہٰذا موضوع کے کلیہ کے جزئیات میں یہ مجموعہ داخل نہیں ہوگا۔

قولہ فلا نسلم: کہ ہر مجموعہ متناہی ہو یا غیر متناہی ایک بعد میں پایا جا سکتا ہے کیونکہ مجموعہ غیر متناہی اس کلیہ سے خارج ہو ہے۔

....

الثانی انہ لا فائدة فی تساوی الزیادات لان البعد المشتمل علی الزیادات الغیر المتناھیۃ غیر متناہ سواء کان تلک الزیادات متساویۃ او متناقصۃ او متزایدۃ لانھا زیادات مقداریۃ وکلما تزداد یزید المقدار فلما ازدادت الی غیر النھایۃ یکون البعد المشتمل علیھا غیر متناہ بالضرورۃ وقد یقال التزاید علی سبیل التناقص لا یفید اذ لا یجب ان یکون البعد المشتمل علی الزیادات المتناقصہ الغیر المتناھیۃ غیر متناہ لانا اذا فرضنا خطا بقدر شبر ونجعل البعد الاصل نصفہ ثم ننصف النصف الباقی ونزید علی البعد الاصل حتی یکون بعدا اولا ثم ننصف نصف النصف ونزید علی البعد الاول ویصیر بعدا ثانیا فھکذا امکن تنصیف الباقی الی غیر النھایۃ لان الخط قابل للقسمۃ الی ما لا یتناھی ومع ذلک لا یکون البعد المشتمل علی جمیع تلک الزیادات شبرا واحدا بل انقص منہ واما اذا کان التزاید علی سبیل التساوی او التزاید فھو یفید المطلوب وانما اقتصر علی الاول لان المثل موجود فی الزائد فاذا علم حصول المطلوب من اعتبار المثل علم حصولہ من الزائد بطریق الاولی بدون العکس

ترجمہ دوسرا اعتراض برہان سلمی پر یہ ہے کہ زیادات کو متساوی ماننے کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔ اس لئے کہ جو بعد زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہوگا تو وہ متناہی ہوگا خواہ یہ زیادات برابر کی ہوں یا کم ہوں۔ یا زیادہ ہوں۔ کیونکہ یہ مقداری چیز زیادتیاں ہیں۔ اور جب بھی زیادتی میں اضافہ ہوگا تو مقدار زائد ہوگی۔ پس جب غیر نہایہ تک زیادتی ہوگی تو بالضرور وہ بعد جو ان پر مشتمل ہوگا وہ بھی غیر متناہی ہوگا۔ اور کہا

اور کہا گیا ہے کہ تزاید علی سبیل التناقص مقصد کے لئے مفید نہیں ہے۔ اس لئے کہ ضروری نہیں ہے کہ وہ بعد جو زیادات غیر متناہیہ متناقصہ پر مشتمل ہو وہ غیر متناہی ہو۔ اس لئے کہ ہم نے ایک خط ایک بالشت کا فرض کیا اور اس کے نصف کو بعد اصل قرار دیدیں۔ پھر باقی نصف کی تنصیف کردیں اور اس کو بعد اصل پر زیادہ کردیں۔ اور یہ بعد ثانی ہوجائے گا۔ پس اسی طرح غیر نہایہ تک باقی کی تنصیف ممکن ہے۔ اس لئے کہ خط لا متناہی تک تقسیم کو قبول کرتا ہے اور اس کے باوجود وہ بعد جو ان زیادات پر مشتمل ہے ایک بالشت کا نہیں ہوگا بلکہ اس سے کم ہوگا۔ اور بہر حال جب کہ تزاید علی سبیل التساوی ہو یا زیادتی کے طور پر ہو تو وہ مطلوب کے لئے مفید ہوگی اور مصنف نے صرف

اول پر اکتفاء کیا ہے اسلئے کہ مثل (مساوات کی صورت) زائد میں موجود ہے لہذا جب مثل والی صورت میں مطلوب کا حاصل ہونا معلوم ہو جائے گا تو تزاید کی صورت میں بدرجہ اولی معلوم ہو جائے گا مگر اس کے برعکس میں ایسا نہیں ہے (کہ تزاید میں مطلوب حاصل ہوتا ہو تو تساوی میں بھی حاصل ہو جائے)

تشریح

قولہ الثانی: نظر کی یہ دوسری وجہ بھی صاحب محاکمات کی جانب منسوب ہے۔ جہاں انہوں نے بعد کا غیر متناہی ہونا ثابت کیا ہے وہیں یہ اعتراض بھی بیان کیا ہے۔ وہ یہ ہے کہ زیادتی بقدر واحد ہونا چاہئے۔ بلکہ متعین کر دیا تھا کہ ہر بعد میں ایک ایک گز کی زیادتی ہونا چاہئے یعنی زیادتی مساوی ہونا چاہئے۔ اسپر یہ اعتراض ہے کہ زیادتی کے لئے مساوات کی قید کی حاجت نہ تھی اور نہ کوئی فائدہ تھا۔

قولہ وقد یقال: یہ وجہ ثانی کا جواب ہے اس رد میں یہ ثابت کیا گیا ہے کہ تساوی کی قید زائد نہیں ہے۔ بلکہ مناسب ہے۔

قولہ حتی یکون بعداً اولاً: یعنی اس کا بعد اول نام رکھدیں تو بعد اصل نصف بالشت پھر بعد اصل پر اضافہ کر دیں تو اول بعد ہو جائے گا

قولہ فیمکننا: کیونکہ تنصیف و تقسیم کو مقدار غیر متناہیہ تک قبول کرتی ہے فلاسفہ کے نزدیک۔

قولہ فہو یفید المطلوب: وہ یہ کہ جو بعد زیادات غیر متناہیہ پر مشتمل ہو وہ غیر متناہی ہوتا ہے اور.. ساتھ ہی محصور بین الحاصرین بھی۔

قولہ وانما اقتصر علی الاول: ایک سوال مقدر کا جواب دیتے ہیں۔ سوال یہ تھا کہ مطلوب تو دونوں یعنی تزاید اور تساوی مقداروں کے اضافہ سے حاصل ہوتا تھا تو پھر مصنف نے صرف تساوی ہی پر اکتفاء کیوں کیا۔

قولہ بدون العکس: سوال یہ تھا کہ اب ایسا کیوں نہ کیا گیا کہ تفصیل میں تزاید بیان کر دیتے اور تساوی کو ترک کر دیتے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا کہ اس کے برعکس یعنی تزاید کو بیان کرتے اور تساوی کو اس پر قیاس کرتے، تو فائدۂ مذکورہ حاصل نہ ہوتا۔ کیونکہ ایسا نہیں ہے کہ جب تزاید سے علم حاصل ہوتا تو تساوی سے بھی حاصل ہو جاتا کیونکہ تزاید مثل میں داخل اور موجود نہیں ہے۔ اور نہ اس کے لئے لازم ہے۔

وفیہ بحث لان الخط وان کان قابلا للقسمۃ الی غیر النہایۃ لکن خروج جمیع الانقسام الی الفعل محال ولو فرض خروج جمیعہا الی الفعل کان البعد المشتمل علی تلک الزیادات الغیر المتناہیۃ غیر متناہ ضرورۃ ان

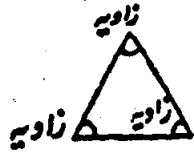
المقدار يزداد بحسب ازدياد الاجزاء فاذا كانت الاجزاء غير متناهية يكون البعد غير متناه فيكون مالايتناهى محصورا بين حاصرين،

ترجمہ اور اس میں بحث ہے کیونکہ خط اگرچہ تقسیم کو غیر نہایہ تک قبول کرتا ہے مگر جمیع انقسامات کو خارج میں موجود ہونا بالفعل محال ہے اور اگر جمیع انقسامات کا خروج بالفعل فرض کر لیا جائے تو جو بعد ان انقسامات غیر متناہیہ پر مشتمل ہوگا وہ غیر متناہی ہوگا۔ اس لئے کہ بداہتہ معلوم ہے کہ اجزار کی زیادتی کے اعتبار سے مقدار میں اضافہ ہوتا ہے پس جب اجزار غیر متناہی ہوں گے تو بعد بھی غیر متناہی ہوگا۔ پس جو چیز غیر متناہی تھی دو حاصروں میں محصور ہوگئی

واما بيان انه لاسبيل الى القسم الاول فلانها لو كانت متناهية لاحاط بها حد واحد او حدود فتكون متشكلة لان الشكل هو الهيأة الحاصلة من من احاطة الحد الواحد او الحدود اى حدين او اكثر بالمقدار اى الجسم التعليمي او السطح فان اطراف الخطوط اعنى النقطة لاتتصور احاطتها بها اصلا والمراد بالاحاطة ههنا هو الاحاطة التامة ليخرج الزاوية فانها على الاصح هيأة وكيفية عارضة للمقدار من حيث انه محاط بحد واحد او اكثر احاطة غير تامة مثلا اذا فرضنا سطحا مستويا محاطا بخطوط ثلثة مستقيمة فاذا اعتبر كونه محاطا بالخطوط الثلث كانت الهيأة العارضة له بهذا الاعتبار هى الشكل، واذا اعتبر منها خطا متلاقيان على نقطة منه كانت الهيأة . . له بهذا الاعتبار هى الزاوية هذا ما اشتهر بينهم

ترجمہ اور بہرحال اس دعویٰ کا بیان کہ قسم اول کی کوئی صورت نہیں یعنی وہ باطل ہے اس لئے کہ صورت مجردہ عن الہیولیٰ اگر متناہی ہوگی تو اس کو ایک یا چند حدود نے احاطہ کیا ہوگا۔ تو وہ متشکل ہوگی اس لئے کہ شکل ایسی ہیأت کا نام ہے جو ایک یا چند حدود کے مقدار کو احاطہ کرنے سے حاصل ہوتی یعنی جسم تعلیمی کو یا سطح کو۔ اسلئے کہ خطوط کے اطراف یعنی نقطہ کے ذریعہ احاطہ نہیں پایا جاتا ہے۔ اور احاطہ سے اس جگہ احاطہ تامہ مراد ہے تاکہ اس سے زاویہ خارج ہوجائے۔ کیونکہ درست قول کی بنا پر زاویہ وہ ہیئت ہے اور کیفیت ہے جو مقدار کو محاط ہونے کی حیثیت سے عارض ہوتی ہے ایک یا دو یا اکثر کے ذریعہ احاطۂ غیر تامہ کیا گیا ہو۔ مثلاً جب ہم ایک بار سطح فرض کریں جو تین خطوط مستقیمہ سے احاطہ کی ہوئی ہو۔ تو جب اس میں اس اعتبار سے غور کیا جائے کہ یہ تین خط

سے احاطہ کی ہوئی ہوتی ہے تو وہ ہیأۃ جو اس کو عارض ہوگی وہ شکل ہے اور جب اس کا اعتبار کیا جائے کہ دو خط ہیں جو ایک نقطہ پر ملاقی ہیں تو اس اعتبار سے جو ہیأت حاصل ہوگی وہ زاویہ ہے۔ یہ تعریف لوگوں میں مشہور ہے۔

تشریح قولہ او السطح: خط اور نقطہ باوجودیکہ مقدار ہیں لیکن یہاں مراد نہیں ہے۔
قولہ بالخطوط الثلاثۃ: تو اس میں شکل بھی بن سکتا ہے اور زاویہ بھی۔ مگر تعبیر دونوں کی الگ ہو جائے گی۔

قولہ ہی الزاویۃ: جیسے کاغذ کا یہ صفحہ سطح ہے اس کو تین خطوط سے اس طرح گھیر دیا گیا۔ جو یہ مثلث بن گیا۔ اور جب اس کے کونوں کو دیکھا جائے تو یہ معلوم ہوگا کہ ایک نقطہ پر دو خط ملے ہوئے ہیں۔ اسی کونے کو زاویہ کہتے ہیں۔ جیسے زاویہ کی یہی تعریف فلاسفہ کے یہاں مشہور ہے۔ صاحب محاکمات نے یہی تعریف کیا ہے۔

زاویہ
زاویہ زاویہ

ویلزم منہ ان لایکون لمحیط الکرۃ وامثالہ شکل والانسب ان یقال الشکل ہو الہیأۃ الحاصلۃ للمقدار من جہۃ الاحاطۃ سواء کان احاطۃ المقدار او احاطتہ بالمقدار لیشمل ذلک بل محیط الدائرۃ وامثالہ ایضا وقد یقال انما یلزم تشکل الصورۃ اذا کانت متناہیۃ فی جمیع الجہات ولم یثبت ذلک بما ذکرنا من الدلیل لانہ لو فرض اللاتناہی من جہۃ الطول فقط لم یمکن وجود خطین یخرجان من نقطۃ واحدۃ وینفرجان متزائدا الی غیر النہایۃ ضرورۃ توقف انفراجہما کذلک علی اللاتناہی فی العرض اقول لاحاجۃ لنا الی اثبات تشکلہا فانہا اذا کانت متناہیۃ ولو فی جہۃ واحدۃ لکانت لہا ہیأۃ مخصوصۃ من جہۃ ذلک التناہی فننقل الکلام الی تلک الہیأۃ

ترجمہ اور اس سے لازم آتا ہے کہ محیط الکرہ کے لئے کوئی شکل نہ ہو۔ اور زیادہ مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ شکل وہ ہیأت ہے۔ احاطہ کی جہت سے مقدار کو حاصل ہوتی ہے خواہ مقدار کا احاطہ شکل ہے۔ کیا گیا ہو یا شکل کا احاطہ مقدار سے کیا گیا ہو تاکہ شامل ہو جائے اس کو بلکہ محیط دائرہ اور اس کے مثل دوسری چیزیں۔ اور کہا جاتا ہے کہ صورت کا متشکل ہونا اسوقت لازم آتا ہے جب وہ تمام جہات متناہی ہوں۔ اور مصنف کی مذکورہ دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا۔

اس لئے کہ اگر لاتناہی فقط جہت طول میں فرض کی جائے تو ممکن نہیں کہ دو ایسے خطوط کا پایا جانا جو نقطہ واحدہ سے خارج ہوں اور کشادہ ہوتے ہوں اور غیر نہایہ تک بڑھتے چلے جائیں۔ وجہ یہ ہے کہ ان دونوں کا انفراج غیر متناہی تک ہونا موقوف ہے عرض کے متناہی ہونے پر (گویا برہان سلمی قائم نہیں ہوسکتی۔ کہ ہم کو اس میں تشکل ثابت کرنے کی حاجت نہیں ہے کیونکہ جب وہ متناہی ہوں گے ایک ہی جہت میں سہی، تو اس تناہی کی جہت سے اس کے لئے مخصوص شکل ہوگی تو ہم کلام کو اس ہیأت کی طرف منتقل کریں گے۔

تشریح

قولہ بل محیط الدائرۃ: یعنی یہ تعریف ان خطوط پر بھی صادق آجائے گی جو دائرہ مثلث، مربع وغیرہ کو محیط ہے۔ متن میں جو تعریف شکل کی کی گئی ہے وہ شارح کے نزدیک سطح پر اور جسم کی شکلوں پر تو صادق آتی ہے۔ خطوط سے جو شکلیں بنتی ہیں مثلث وغیرہ انکو شامل نہیں ہے کیونکہ ماتن کی تعریف صرف محاط کی ہیئت پر صادق آتی ہے اور خطوط محاط نہیں ہوا کرتے۔

قولہ وقد یقال: چونکہ مصنف نے متناہی اور تشکل کے درمیان علاقہ لزوم ثابت کیا ہے اور کہا ہے کہ اگر صورت جسمیہ متناہی ہوگی تو البتہ متشکل بھی ہوگی۔ یہ قضیہ شرطیہ لزومیہ ہے جس میں تناہی اور تشکل کے مابین لزوم ثابت کیا گیا ہے۔ قد یقال سے اس شرطیہ لزومیہ پر اعتراض کیا جارہا ہے۔

قولہ من جہۃ الطول فقط: جیسے ستون میں صرف طول ہوتا ہے۔ اور جانب عرض اور عمق کو ترک کر دیا گیا ہے۔ بالفاظ دیگر، برہان سلمی صرف لمبائی کی جانب میں غیر متناہی کا بطلان ہوتا ہے۔ عرض وغیرہ میں یہ دلیل قائم نہیں ہوتی

قولہ توقف انفراجہما: معترض کے لئے یہ مناسب تھا کہ یوں کہتے کہ دونوں خط کا کشادہ ہونا عرض یا عمق میں یا دونوں میں ان کے غیر متناہی ہونے پر موقوف ہے۔ اور برہان سلمی سے ان جہات مذکورہ کا غیر متناہی ہونا ثابت نہیں ہوا۔

قولہ لا حاجۃ لنا: اس جواب کا حاصل یہ ہے کہ دلیل میں تبدیلی کی گئی ہے کہ اگر برہان سلمی سے صورت میں تشکل کا ثبوت نہیں ہوتا تو یہ ہمارے لئے مضر نہیں ہے بلکہ تشکل ثابت کرنے کے لئے ہمارے پاس دوسری دلیل ہے۔ جس کو یہاں بیان کیا ہے۔

قولہ ولو فی جہۃ واحدۃ: یعنی برہان سلمی سے اس کا ثبوت تناہی ہوجائے گا۔

قولہ فننقل الکلام: اور کہیں گے کہ یہ خاص شکل جو صورت جسمیہ کو عارض ہوتی ہے اس کا کیا سبب ہے آیا جسمیہ عامہ یا لازم جسمیہ اس کا سبب ہے اور ان میں سے ہر ایک کا سبب یا علت ہونا محال ہے۔ ورنہ خرابی لازم آئے گی کہ تمام اجسام اس خاص شکل میں پائے جائے حالانکہ یہ خلاف واقعہ ہے۔ شکل اجسام کی نوع بنوع جداگانہ ہوتی ہے۔ یا پھر یہ کہیں گے کہ صورت جسمیہ کو یہ خاص شکل کسی امر عارض

کی وجہ سے آئی ہے تو یہ بھی محال ہے کیونکہ امر عارض زائل ہونے والی چیز ہے۔ لہٰذا اس کا زائل ہونا ممکن ہے جب زوال ممکن ہے تو دوسری شکل کو قبول کرے گی لہذا خرابی لازم آئے گی کہ صورت جسمیہ قابل انفصال ہے اور یہ باطل ہے کیونکہ فلاسفہ نے صرف ہیولی کو قابل ہونا مانا ہے۔ صورت جسمیہ قابل نہیں مانتے۔

فذلك الشكل او الهيئة اما ان يكون للجسمية اى للصورة الجسمية لذاتها من حيث هى وهو محال والا لكانت الاجسام كلها متشكلة بشكل واحد اولسبب واحد اولسبب لازم للجسمية وهو ايضا المحال لما مر اولسبب عارض لها وهو ايضا محال والا لامكن زواله اى العارض او الشكل فامكن ان تتشكل الصورة بشكل اخر فتكون قابلة للانفصال،

ترجمہ پس یہ شکل اور ہیئت یا جسمیہ کی وجہ سے آئے گی یعنی صورت جسمیہ کی وجہ سے لذاتہ من حیث ہی ہی۔ اور یہ محال ہے ورنہ تمام اجسام ایک ہی شکل میں متشکل ہوجائیں گے۔ یا یہ شکل کسی لازم جسمیہ کی بناپر آئی ہوگی اور یہ بھی محال ہے جیسا کہ گذر گیا ہے۔ یا اس کے کسی سبب عارض کے سبب آئے گی۔ یہ بھی محال ہے ورنہ البتہ اس کا زوال ممکن ہوگا۔ یعنی عارض یا شکل کا زوال۔ پس ممکن ہوگا کہ صورت متشکل ہو کسی دوسری شکل کے ساتھ پس قابل انفصال ہوجائیگی۔

تشریح قولہ فذلك الشكل: ماتن نے بھی وہ استدلال پیش کیا ہے جو اوپر شارح نے نقل کیا ہے مگر شارح نے عین القضاۃ سے نقل کیا ہے۔

قولہ والا لكانت الاجسام: یعنی اگر صورت جسمیہ بذاتہ علت شکل قرار دی جاتی ہے تو تمام اجسام خواہ عنصری ہو یا غیر عنصری ایک ہی شکل کے سب ہوجائیں گے کیونکہ علت ایک ہی ہے۔

قولہ لما مر: یعنی تمام شکل کا ایک ہی میں متشکل ہونا لازم ہوگا جو واقع کے خلاف ہے۔

وقد يقال لانسلم ان تبدل الشكل انما يكون بالانفصال فان الامر المتصل المدور اذا كعب بتغير شكله من غير فصل واجيب عنه بانه ان لم يكن هناك انفصال فلابد من انفعال وهو من لواحق المادة وتوضيحه على ما قرره ان فى الجسم فعلا وانفعالا ولا يجوز ان يكون امر واحد فاعلا ومنفعلا ففى الجسم امران يفعل باحدهما وينفعل بالاخر فالاعراض

الانفعالیۃ تابعۃ للمادۃ والفعلیہ للصورۃ وھذا منقوض اما اجمالا فبان النفس تفعل فیما تحتہا من الابدان وتنفعل عما فوقہا من المبادی العالیۃ مع انہا غیر مادیۃ واما تفصیلا فلجواز ان الفاعل والمنفعل واحد من جہتین

ترجمہ اور کہا جاتا ہے کہ ہم اس بات کو تسلیم نہیں کرتے کہ شکل کی تبدیلی انفصال کے ذریعہ ہوتی ہے اس لئے کہ ایک متصل اور مدور چیز ہو جب اس کو مکعب کر دیا جائے تو سابقہ شکل متغیر ہو جائے گی بغیر فصل کے۔ اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ اس صورت میں انفصال اگرچہ نہیں پایا گیا ہے مگر انفعال تو پایا گیا۔ اور انفعال مادہ کی ضرورت میں سے ہے۔ اس کی وضاحت ان کے طے کردہ اصول سے یہ ہے کہ جسم میں دو قوتیں ہوتی ہیں ایک فعل کی، دوسری انفعال کی۔ اور جائز نہیں کہ ایک ہی شے فاعل بھی ہو اور منفعل بھی ہو۔ لہذا جسم میں دو امور پائے جاتے ہیں۔ ایک امر سے وہ فعل کرتا ہے اور دوسرے امر سے وہ منفعل ہوتا ہے۔ پس انفعالی اعراض مادہ کے تابع ہیں اور فعلی امور صورت کے تابع ہیں۔

اس جواب پر نقض وارد کیا گیا ہے اجمالاً تو یہ ہے کہ نفس اپنے ماتحت بدن پر فعل کا کام کرتا ہے اور اپنے مافوق مبادی عالیہ سے اثر قبول کرتا ہے اس کے باوجود نفس مادی نہیں ہے۔ اور نقض تفصیلی تو یہ ہے کہ ایسا ہو سکتا ہے کہ فاعل اور منفعل دونوں ایک ہی ہو مگر دو حیثیت سے۔

تشریح قولہ قد یقال: یہاں امام رازیؒ مصنف کے قول ان تشکل الخ پر ایک منع وارد کیا ہے جس کو شارح نے نقل کیا ہے۔

قولہ مکعب: چھ سطح کے احاطہ سے جو شکل بنتی ہے اس کو مکعب کہتے ہیں۔

قولہ من لواحق المادۃ: لہذا دوسرا اشکال سامنے آگیا کہ صورت جسمیہ میں انفعال پایا گیا کیونکہ یہ ہیولی کے عوارض میں سے ہے جیسا کہ تقریر جامع میں ہم بیان کر چکے ہیں۔

قولہ ما قررناہ: یہاں پر اس دعوی کو ثابت کیا جا رہا ہے کہ ہیولی ہی کے عوارض میں سے منفعل ہونا ہے۔

وکل ما یقبل الانفصال فہو مرکب من الہیولی والصورۃ المناسب ان یقال فہو مقارن للہیولی فتکون الصورۃ العاریۃ عن الہیولی مقارنۃ لہا ھذا خلف، لعلک تقول ان الحصر ممنوع لاحتمال ان یکون ذلک الشکل للجسمیۃ مع لازمہا او مع عارضہا او للازمہا مع عارضہا او لمجموع الثلثۃ او للمباین وحدہ او مع غیرہ فاقول لو کان للاول لکانت الاجسام کلہا

متشکلة بشکل واحد ولو کان لاحد من الثلثة التالیة لامکن ان تتشکل الصورة بشکل اٰخر واما المبائن فمعلوم بالضرورة انه لایکون علة لشکل معین للصورة الجسمیة الا لرابطة خاصة هناك فاما ان یکون مع الرابطة کافیا فی تحقق ذلك الشکل اولا وعلی الاول ان کان ممتنع الزوال فننقل الترديد بین الامور المذکورة الی الرابطة والایلزم المحذور الثانی قطعا وعلی الثانی ان کان کل من المبائن والمعاون ممتنع الزوال رد الرابطة بین تلك الامور والایلزم المحذور الثانی ولما کان نفی هذه الاحتمالات ظاهرا بما ذکرہ المصنف بادنی تامل لم یتعرض له،

ترجمہ اور جو چیز انفصال کو قبول کرتی ہے وہ ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہوتی ہے۔ ماتن کے لئے مناسب یہ تھا کہ کہتے کہ وہ ہیولی سے مقارن ہوگی، پس لازم آئے گا کہ وہ صورت جو ہیولی سے خالی تھی وہ ہیولی کے ساتھ مقارن ہو جائے اور خلاف مفروض ہے۔ شاید تم کہو کہ حصر ممنوع ہے کیونکہ احتمال ہے کہ یہ شکل جسمیت مع لازم کی وجہ سے آئی ہو یا جسمیت مع عارض کی وجہ سے آئی ہو، یا لازم اور عارض کی وجہ سے آئی ہو، یا تینوں کے مجموعہ کی وجہ سے آئی ہو، یا صرف امر مبائن کی وجہ سے آئی ہو، یا مبائن اور اس کے غیر دونوں سے ملکر آئی ہو۔ پس میں کہوں گا کہ اگر شکل اول (جسمیت مع لازم) کی وجہ سے آئے گی تو سارے اجسام کا شکل واحد متشکل ہونا لازم آئے گا اور اگر شکل بعد کے تین اسباب (جسمیت، لازم، عارض) کی وجہ سے آئے گی تو ممکن ہوگا کہ صورت دوسری شکل کے ساتھ متشکل ہو جائے۔ اور بہر حال امر مبائن، تو بداہۃً معلوم ہے کہ صورت جسمیہ کی متعین شکل کے لئے علت نہیں بن سکتی مگر کسی رابطہ کی وجہ سے جو وہاں پایا جاتا ہو گا، پس یا اس رابطہ کے ساتھ.. جسمیہ کے لئے کافی ہوگا کہ یہ شکل متحقق ہو یا نہ ہو، پہلی صورت میں اگر رابطہ ممتنع الزوال ہے (مثلاً واجب) تو ہم مذکورہ بالا تردیدات اس رابطہ کی جانب منتقل کریں گے ورنہ دوسری خرابی لازم آئے گی قطعاً۔ اور دوسری صورت میں اگر مبائن اور معاون دونوں ممتنع الزوال ہیں تو رابطہ کو مذکورہ احتمالات کی جانب پھیر جائے گا۔ ورنہ دوسری خرابی لازم آئے گی۔ اور جب کہ ان احتمالات کی نفی کرنا بالکل ظاہر تھا ادنیٰ غور و فکر سے اس کا جواب دیا جا سکتا تھا۔ اس لئے مصنف نے اس کا ذکر نہیں کیا۔

تشریح قولہ المناسب: کیونکہ مرکب ہونے کے لفظ سے شبہ ہوتا ہے کہ صورت جسمیہ ہیولی اور صورت جسمیہ سے مرکب ہوتی ہے لہذا شے کا من نفسہٖ وغیرہ مرکب ہونا لازم آئے گا۔ اس اشکال سے بچنے کے لئے لازم تھا کہ مرکب کے بجائے مقارن فرماتے۔

قولہ ھذا اخلف : فرض کیا تھا عاری اور مجرد ہونا اور ثابت ہوا مقارن یا مرکب ہونا۔
قولہ لعلک تقول : اس کو حصر سمجھ کر اعتراض کیا جارہا ہے کیونکہ ابھی چند صورتیں شکل کی اور بن سکتی ہیں
قولہ مع لازمہا : جسمیہ اور لازم دونوں شکل کے لئے سبب ہوں اور مع عارضہا یا جسمیہ اور عارض کے سبب سے شکل حاصل ہوتی ہو۔ اوللازمہا مع عارضہا۔ یا جسمیہ کے لازم اور اس کے عارض کی وجہ سے شکل آتی ہو۔ او لمجموع الثلثۃ۔ یا مذکورہ تینوں چیز جسمیہ، لازم، عارض کے مجموعہ سے شکل آتی ہو۔ او للمبائن یا صرف امر مبائن کی وجہ سے شکل آتی ہو۔ یا امر مبائن غیر کے ساتھ ملکر شکل حاصل ہوتی ہو۔
یہ مزید چھ صورتیں احتمالات کی شارح نے بیان کیا جو عقلاً نکلتی ہیں، اقول سے شارح اس کا جواب دیں گے۔ اور سابقہ تین احتمالات باقی رکھکر بقیہ چھ احتمالات کو ان میں داخل مان لیں گے یارد کریں گے چنانچہ فرمایا "اقول لو کان للاول" الخ
قولہ الصورۃ بشکل آخر : کیونکہ تینوں صورتوں میں امر عارض کو بھی سبب تشکل قرار دیا گیا ہے اور امر عارض زوال چاہتا ہے لہذا صورت جسمیہ انفصال کے قابل ہوگی حالانکہ فلاسفہ کے یہاں طے شدہ ہے کہ جسم میں قبول کرنے والی قوت ہیولی ہے یہاں اس کے خلاف لازم آتا ہے لہذا باطل ہے۔
قولہ لرابطۃ خاصۃ : اب سلسلہ کلام اس رابطہ کی جانب متوجہ ہوگا کہ وہ رابطہ کس وجہ سے مبائن اور صورت جسمیہ کو ایک کررہا ہے۔
قولہ وعلی الاول : یعنی امر مبائن صرف رابطہ کے ساتھ شکل کے لئے کافی معاون کی ضرورت نہیں ہے۔
قولہ فننقل التردید : اور سوال کریں گے کہ رابطہ لازم ہے یا امر معارض۔ ۔ ہے یا لازم مع عارض ہے، وغیرہ۔ تو جو خرابی اوپر لازم آئی تھی وہی رابطہ میں لازم آئے گی صرف عنوان بدلے گا نتیجہ ایک ہی نکلے گا لہذا باطل ہے۔
قولہ المحذور الثانی : اور اس صورت میں صورت کا قابل ہونا لازم آئے گا۔ جو طے شدہ فلاسفہ کے قانون کے خلاف ہے۔ لہذا باطل ہے۔
قولہ بین تلک الامور : مثلاً یوں کہا جائے گا کہ رابطہ آیا سبب جسمیہ کی وجہ سے ہوا ہے یا اس کے لازم کی وجہ سے یا اس کے عارض کی وجہ سے یا جسمیہ اور لازم کی وجہ سے، یا جسمیہ، لازم، عارض تینوں کی وجہ سے یا لازم اور عارض کی وجہ سے شکل کا سبب بنا ہے تو زوال ممکن ہے کیونکہ عارض تمام ہی زائل ہونے والی چیز کا ہے۔ اور جب زوال ہوگا تو شکل بدلے گی اور صورت کا قابل انفصال ہونا لازم آئے گا جو کہ طے شدہ اصول کے خلاف ہے۔ لہذا یہ باطل ہے۔
قولہ المحذور الثانی : یعنی جب ممتنع الزوال نہیں تو ممکن الزوال ہوں گے اور ممکن الزوال کی صورت میں وہی خرابی لازم آئے گی یعنی تبدیل تشکل آخر جس کے نتیجہ میں صورت جسمیہ کا قابل شکل ہونا لازم آئیگا۔

جبکہ قابل ہیولیٰ ہے صورت نہیں ہے۔

فان قلت یجوز ان یکون المبائن الممکن الزوال علۃ للشکل والصورۃ معا فبزوالہ تزول الصورۃ ایضا ولا تبقی متشکلۃ بشکل اٰخر قلت المبائن ان کان مجردا فابدی والا لاستحال ان یکون علۃ للصورۃ علی ما قرر وہ فی بحث اثبات العقل نعم یمکن المناقشۃ ھھنا باحتمال ان یکون الشکل لتشخص الصورۃ اللھم الا ان یقال الشکل علۃ للتشخص کما ذھب الیہ بعضھم وسیاتی الکلام فیہ،

ترجمہ پس اگر تم اعتراض کرو کہ ہوسکتا ہے کہ امر مبائن ممکن الزوال شکل وصورت دونوں کے لئے ایک ساتھ علت ہو تو شکل کے زوال سے صورت بھی زائل ہوجائے گی اور دوسری شکل میں متشکل باقی نہیں رہے گا۔ تو میں جواب دوں گا کہ امر مبائن اگر مجرد ہے تو وہ ابدی ہے ورنہ محال ہے کہ وہ صورت کے لئے علت ہو جیسا کہ عقل کی بحث میں اس کو ثابت کیا ہے۔ ہاں البتہ مناقشہ اس طور پر کیا جاسکتا ہے (حصر کو باطل کرنے کے لئے) کہ احتمال ہے کہ شکل صورت کے تشکل کی بنا پر آئی ہو جواب مشکل ہے مگر یہ کہ کہا جائے کہ شکل علت ہے تشخص کے لئے جیسا کہ بعض کا مذہب بھی ہے۔ اور اس سے مزید بات آئندہ آئے گی۔

تشریح قولہ قلت: جواب میں مذکورہ جواز ختم کیا گیا ہے۔
قولہ فابدی: جب ابدی ہوگا تو ممکن الزوال نہ ہوگا۔

قولہ فی بحث اثبات العقل: جہاں یہ بیان کیا گیا ہے کہ عالم جسمانی اور باری تعالیٰ کے درمیان عقل اول کا واسطہ ہے وہاں کہا گیا ہے کہ فلک اول عقل اول سے اور فلک ثانی عقل ثانی سے صادر ہوتا ہے الخ اور کہا گیا ہے کہ ہیولیٰ عنصری، اور صورت جسمیہ اور صورت نوعیہ عقل عاشر سے صادر ہوتے ہیں، اور ظاہر ہے کہ یہ مجردات میں سے ہیں مادی نہیں ہیں لہذا ابدی اور دائمی ہیں ممکن الزوال نہیں ہیں۔

قولہ لتشخص الصورۃ: اور وہی ایک شکل کو دوسری شکل سے ممتاز کردیتا ہے۔ اس لئے اشتراک کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔

نعم: اسیر عین القضاۃ نے اعتراض کیا ہے کہ تشخص بہرحال خارج عن الذات ہوتا ہے عین ذات نہیں ہوتا لہذا تشخص کا زوال ممکن ہے۔ اور جب زوال ہوگا تو دوسری شکل کا قبول کرنا لازم آئے گا اور یہ ہوگا صورت جسمیہ کا قابل ہونا لازم آئے گا جو ان کے طے شدہ قانون کے خلاف ہے۔ لہذا یہ بھی باطل ہے۔

قولہ اللہم : شارح نے آنے والے جواب کے ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔
قولہ علۃ للتشخص : لہذا اس کا عکس کیسے ہو سکتا ہے کہ تشخص کو تشکل کے لئے علت مان لیا جائے مگر یہ جواب شارح کے نزدیک کمزور ہے۔ اور جو ہم کو اس پر اعتراض کرنا ہے آئندہ ذکر کریں گے۔

وقد يقال لتوجيه هذا المقام ان الشكل المعين الحاصل للصورة لا بد له من مخصص فيها اذ نسبة الفاعل الى جميع الاشكال على السوية فذلك المخصص اما هو الجسمية او لازمها او عارضها وكانه مبني على ما ذهبوا اليه من ان الهيولى العنصرية والصورة والاعراض والنفوس فائضة عن العقل الفعال وانما عدلنا عنه لانهم ما اقاموا دليلا على القاعدة المذكورة على انهم متزلزلون في تلك القاعدة فيستندون الافعال الى غير العقل الفعال ايضا كما يظهر بالرجوع الى مباحث الصورة النوعية والمزاج والميل

ترجمہ اور مباین کو باطل کرنے کے لئے یہ کہا جاتا ہے کہ صورت جسمیہ کو جو متعین شکل حاصل ہے اس کیلئے کسی مخصص کی ضرورت ہے کیونکہ فاعل کی نسبت تمام اشکال کی طرف برابر ہوتی ہے۔ پس یہ مخصص یا جسمیت ہے یا اس کا لازم ہے یا اس کا عارض ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ ان کے اس مذہب پر مبنی ہے کہ حکماء کا مذہب کہ ہیولی عنصریہ اور صورت اور اعراض اور نفوس سب کے سب عقل فعال سے مستفیض ہیں۔ اس کا فیضان عقل فعال کی جانب سے ہوتا ہے اور ہم نے اس کو ترک کر دیا اس لئے کہ فلاسفہ نے اس مذکورہ قاعدہ پر کوئی دلیل قائم نہیں کی ہے اس کے علاوہ وہ خود اس قاعدہ میں مذبذب ہیں پس کبھی افعال کو عقل فعال کے علاوہ کی طرف بھی منسوب کر دیتے ہیں جیسا کہ صورت نوعیہ اور مزاج اور میل کے مباحث میں رجوع کرنے سے معلوم ہوتا ہے۔

تشریح قولہ قد یقال : یہ توجیہ ملازادہ کی طرف منسوب ہے اس توجیہ کا مقصد حقیقت میں امر مباین کے تشکل کی علت ہونے کا ابطال ہے۔

قولہ او عارضہا : اور ان میں سے ہر ایک جیسا کہ آپ جان چکے ہیں کہ باطل ہے۔
قولہ انما عدلنا : جب حکماء کا مذہب عقل عاشر سے فیضان مسلم ہے تو قد یقال کے ذریعہ ملازمہ کے قول کو نقل کیوں کیا گیا۔ عقل فعال ہی کی طرف افعال کو منسوب کیوں نہ کیا گیا۔
قولہ کما یظهر : مثلاً جسم کی صحت و بیماری کی نسبت عقل فعال کے علاوہ مزاج کی طرف کر دیتے ہیں ایسے ہی جسم کا انواع میں تقسیم ہونے میں اس قوت کے قائل ہیں جو ایک تیسرا جزء بن کر جسم میں موجود

ہوتی ہے اور اس کا صورت نوعیہ نام رکھتے ہیں۔ یا مثلاً حیز طبعی کو میل کی طرف کرتے ہیں۔

فصل

فی ان الهیولی لاتتجرد عن الصورة لانها لو تجردت عن الصورة فاما ان تکون ذات وضع ای قابلة للاشارة الحسیة او لاتکون لاسبیل الی کل واحد من القسمین فلاسبیل الی کل واحد من القسمین فلاسبیل الی تجردها عن الصورة اما انه لاسبیل الی الاول فلانها حینئذ اما ان تنقسم او لا لاسبیل الی الثانی لان کل ماله وضع فهو منقسم ای قابل للانقسام علی مامر فی نفی الجزء الذی لایتجزیٰ،

ترجمہ فصل اس بحث میں کہ ہیولیٰ صورت جسمیہ سے مجرد نہیں ہوتا کیونکہ اگر مجرد ہوگا صورت سے تو یا ہیولیٰ ذات وضع ہوگا یعنی اشارہ حسیہ کو قبول کرنے والا ہوگا یا ذات وضع نہ ہوگا۔ ہر دونوں صورت کی کوئی صورت نہیں۔ پس صورت سے ہیولیٰ کے خالی ہونے کی بھی کوئی صورت نہیں ہے۔ یعنی ہیولیٰ کا صورت سے مجرد ہونا باطل ہے۔ بہرحال یہ بات کہ پہلی صورت باطل ہے پس اس لئے کہ اس وقت یا منقسم ہوگا یا نہیں۔ دوسری صورت باطل ہے۔ کیونکہ جس چیز کے لئے وضع ہوگی تو وہ منقسم بھی ہوگی یعنی انقسام کے قابل ہوگی جیساکہ جزء لایتجزیٰ کی نفی کی بحث میں یہ مسئلہ گذر چکا ہے۔

تشریح قولہ فصل: طبیعیات تین فن پر مشتمل ہے۔ اول مایعم الاجسام کے بیان پر مشتمل ہے اور مایعم الاجسام کی بحث دس بحث پر مشتمل ہے جن میں سے تین فصل گذر چکی ہے۔ الا اب اس کی چوتھی فصل شروع ہے۔

قولہ ذات وضع: یعنی جب کہ ہیولیٰ ذات وضع ہوگا۔

قولہ کمامر: یعنی محال ہے کہ کوئی جوہر حیز میں موجود ہو اور منقسم نہ ہو۔

لایخفی علیک انه لم یرد المتبادر من عبارته وهو ان کل شیء له وضع قابل للانقسام سواء کان جوهرا او عرضا لانهم قائلون بوجود النقطة وما مر فی نفی الجزء ایدل علی ان کل جوهر ذی وضع ایضا کذلك اذ لا امتناع فی تداخل النقاط قطعا فمراده ان کل جوهر له وضع فهو قابل للانقسام وحینئذ لا یتم الکلام الا اذا ثبت ان الهیولی جوهر وقد یستدل علیه تارة بانها محل

للصورة الجسمية وقد اشرنا اليه مع ما عليه وتارة بانها جزء للجسم الذي هو جوهر وهذا مردود لان الهيأة المخصوصة جزء للسرير مع انها عرض ،

ترجمہ اور آپ پر یہ بات مخفی نہیں ہے کہ مصنف نے اپنی عبارت سے متبادر معنی کا ارادہ نہیں کیا ہے کہ وہ شے جس کے لئے وضع ہوگی تو وہ انقسام کو قبول کرے گا خواہ وہ جوہر ہو یا عرض ہو اس لئے کہ حکماء نقطہ کے وجود کے قائل ہیں حالانکہ جزء لا یتجزی کی نفی کی بحث میں گذر چکا ہے۔ وہ اس بات پر دال ہے کہ ہر جوہر ذی وضع انقسام کے قابل ہوتا ہے اس عبارت میں اس کی کوئی دلالت نہیں کہ ہر عرض ذی وضع بھی ایسا ہی ہے۔ اس لئے کہ نقطوں کے تداخل میں کوئی استحالہ نہیں ہے پس مصنف کی مراد یہ ہے کہ ہر جوہر ذی وضع تقسیم کو قبول کرتا ہے اور اس وقت ان کا استدلال تام نہیں ہوگا۔ لیکن اس وقت جب کہ یہ ثابت ہو جائے کہ ہیولیٰ جوہر ہے اور ہیولیٰ کے جوہر ہونے پر کبھی تو استدلال یہ کیا جاتا ہے کہ ہیولیٰ صورت جسمیہ کا محل ہے حالانکہ ہم اس پر مع ما علیہ کا اشارہ کر چکے ہیں، اور کبھی یہ استدلال کیا جاتا ہے کہ ہیولیٰ جسم کا جزء ہے اور جسم جوہر ہے۔ اور اس کو رد کر دیا گیا ہے۔ کیونکہ ہیأت مخصوصہ تخت کی بھی جزء ہوتی ہے اس کے باوجود وہ عرض ہے (تو جزء ہونا جوہر ہونے کی دلیل نہیں)

تشریح قولہ انہ لم یرد: ذی وضع سے بظاہر یہ معلوم ہوتا تھا کہ ذات مراد ہے یعنی جو بالذات اشارہ قبول کرتی ہو مگر بالذات کی قید سے نقطہ خارج ہو جائے گا کیونکہ وہ بالذات ذات وضع نہیں ہوتا۔ اس لئے جوہر کی قید لگانے کی ضرورت نہ تھی کیونکہ یہ بات بالکل ظاہر ہے کہ بالذات اشارہ حسیہ کو صرف جوہر ہی قبول کرتا ہے۔

قولہ بوجود النقطۃ: اور نقطہ اشارہ حسیہ کو قبول کرتا ہے مگر تقسیم کو قبول نہیں کرتا لہذا قاعدہ کلیہ سے نقطہ خارج ہے۔

قولہ ذی وضع ایضا کذلک: ہم نے جوہر پر حکم انقسام کا لگایا ہے عرض پر نہیں۔

قولہ قابل للانقسام: ماتن کی مراد واضح کرنے کے بعد شارح میبذی نے بات صاف کر دیا کہ جو جوہر ذی وضع ہوگا وہ قابل انقسام ہوگا لہذا آگے ماتن پر اعتراض کرتے ہیں۔

قولہ ان الهيولى جوهر: اور ہیولیٰ کے جوہر ہونے پر شارح بعض استدلال پیش کرتے ہیں، جو آگے قدیستدل بیان کرتے ہیں، سید سند نے ایک شرح ہدایۃ الحکمۃ کی لکھی ہے اسی میں یہ استدلال بیان کیا ہے۔ مگر شارح اس کو چونکہ پہلے بیان کر چکے ہیں اس لئے یہاں صرف اشارہ میں بیان کیا ہے۔

قولہ وهو جوهر: لہذا جزء ہونے کے اعتبار سے ہیولیٰ بھی جوہر ہے مگر یہ استدلال شارح کو مقبول نہیں ہے اسلئے فرماتے ہیں کہ وہذا مردود الخ۔

6/2

ولاسبیل الی الاول لانہا حینئذ اما ان تنقسم فی جہۃ واحدۃ فقط فتکون خطا جوہریا او فی جہتین فقط فتکون سطحا جوہریا او فی ثلث جہات فتکون جسما، اقول لا یخلو الکلام فی ہذا المقام عن اضطراب اذ لاشبہۃ فی ان الشق الثانی من التردید الاول ہو عدم الوضع مطلقا فان اراد بالشق الاول ذات الوضع فی الجملۃ فلا نسلم ان کل ما لہ وضع فی الجملۃ ومنقسم بالجہات الثلث منحصر فی الجسم وان اراد ذات الوضع بالذات فمع عدم مساعدۃ اللفظ لم یکن التردید حاصرا ووجب ایضا حمل الجسم ہہنا علی الصورۃ الجسمیۃ بناء علی انہا الجسم فی بادی النظر کما حملہ شارح المواقف فی ہذا المقام علیہا وہو غیر ملائم لما سیجیئ من انہا لو کانت جسما لکانت مرکبۃ من الہیولی والصورۃ،

ترجمہ

اور اول صورت بھی باطل ہے اس لئے کہ اس وقت یا تو ہیولی ایک جہت میں منقسم ہوگا صرف، تو وہ جوہری ہوگا۔ یا صرف دو جہتوں میں تو وہ سطح جوہری ہو جائے گا۔ یا تینوں جہات میں تو وہ جسم ہوگا۔ میں کہتا ہوں کہ اس مقام پر مصنف کا کلام اضطراب سے خالی نہیں ہے کیونکہ اس میں شک نہیں کہ تردید اول کی شق ثانی، اور وہ مطلع ذات وضع ہوناہے۔ بھی اگر شق اول سے فی الجملہ مراد لیا ہے ذات وضع، تو ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ مالہ وضع فی الجملہ کہ جس کو فی الجملہ وضع حاصل ہو اور وہ تینوں جہات میں منقسم ہوتا ہو وہ جسم ہی میں منحصر ہے۔ اور اگر ذات وضع بالذات مراد لیلے تو اول مصنف کے الفاظ اس کی تائید نہیں کرتے۔۔ دوسری خرابی یہ ہے کہ تردید مذکور حاصر نہ رہے گی نیز واجب ہوگا کہ یہاں پر جسم کو صورت جسمیہ پر محمول کیا جائے کیونکہ صورت جسمیہ بادی النظر میں جسم ہوتی ہے جس طرح شارح مواقف نے اس مقام پر صورت کو جسم پر محمول کیا ہے۔ اور یہ مراد لینا غیر مناسب ہے۔ جیسا کہ آئندہ آئے گا کہ صورت جسمیہ اگر جسم ہوگی تو ہیولی اور صورت سے ہوگی۔

تشریح

قولہ فتکون جسما: اور جب جسم ہوگا تو ہیولی اور صورت سے مرکب ہوگا لزوما۔ فرض کیا تھا ہیولی کا مجرد عن الصورت ہوتا اور ثابت ہو گیا صورت سے مرکب ہونا۔

قولہ عدم الوضع: ماتن نے اس فصل کے شروع میں کہا تھا کہ ہیولی اگر صورت سے مجرد ہوگا تو اس کی دو صورت ہے۔ اول یہ کہ یا تو ذات وضع ہوگا یا نہیں، اسکو شارح نے تردید اول سے تعبیر کیا ہے اور اس میں چونکہ دو چیز ہے یعنی ذات وضع نہ ہونا تو اس کو شق ثانی کہا ہے اس لئے شارح کی عبارت کا مطلب یہ ہوا کہ تردید اول کی شق ثانی یعنی ذات وضع ہونا مطلقا۔

قولہ ذات وضع فی الجملۃ : مطلب یہ ہے کہ اشارہ حسی کو قبول کرے فی الجملہ یعنی خواہ بالذات یا بالعرض،
قولہ منحصر فی الجسم : یعنی وہ صرف جسم ہی ہوگا ہم تسلیم نہیں کرتے۔ اس لئے کہ جو عرض جسم میں سرایت کئے ہوئے ہے مثلاً طول، عرض، عمق یعنی جسم تعلیمی وہ بھی فی الجملہ ذات وضع ہوتی ہے اور تینوں جہات میں تقسیم کو قبول بھی کرتی ہے لہذا یہ ثابت نہیں ہوتا کہ فی الجملہ ذات وضع ہوا ور منقسم جہات ثلثہ میں ہوا ور وہ صرف جسم طبعی ہو بلکہ جسم تعلیمی میں بھی یہ بات پائی جاسکتی ہے۔
قولہ ذات الوضع بالذات : تاکہ جسم تعلیمی اس سے خارج ہو جائے۔
قولہ لم یکن الترديد حاصراً : اس لئے کہ ذات وضع فی الجملہ کا احتمال باقی ہے اور حصر کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ اس کے علاوہ دوسری صورت نہ ہو یعنی حصر میں محصود کے ماسوا کی نفی ہوتی ہے۔
قولہ حمل الجسم : اس لئے کہ بالذات اشارہ کو قبول کرنے والی صورت جسمیہ ہی ہوتی ہے ہیولی تو اشارے کو بالذات قبول نہیں کرتا۔
قولہ فی ھذا المقام : اور اگر صورت جسمیہ مراد لی جائے تو خرابی پیدا ہو جائے گی جیسا کہ شارح نے خود ہی کہا ہے کہ " ہو غیر ملائم " بہرحال میبذی نے اس جگہ متعدد خامیاں اس عنوان سے بیان کیا ہے کہ مصنف کی عبارت میں اضطراب ہے۔

وکل واحد منها باطل اما انه لا یجوز ان تکون خطا فلان وجود الخط علی سبیل الاستقلال ای الجوهری محال لانه اذا انتهی الیه طرفا السطحین قید هما بعضهم بالمستقیمی الاضلاع اقول هذا التقیید مضر لنا لانه لا یتم المطلوب الا با بطال الخط الجوهری مطلقا سواء کان مستقیما او غیره وهذا مخصوص با بطال المستقیم منه علی انه یکفی حینئذ فی ذلك استقامة ضلع من کل منهما ولا حاجة الی استقامة جمیع اضلاعهما،

ترجمہ اور ان میں سے ہر ایک باطل ہے۔ بہرحال یہ بات کہ خط ہونا جائز نہیں ہے تو اس لئے کہ خط کا وجود علی سبیل الاستقلال محال ہے اس لئے کہ جب اس کی دو سطح کی طرف ملیں گے۔ بعض نے ان اطراف کو مستقیم الاضلاع سے مقید کیا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ یہ قید ہمارے لئے مضر ہے مطلوب تام نہ ہوگا۔ لیکن مطلقاً خط جوہری کو باطل کرنے سے۔ برابر ہے کہ وہ مستقیم ہو یا اس کے علاوہ ہو۔ اور یہ قید صرف مستقیم خطوط کے باطل کرنے کے ساتھ خاص رہے گی علاوہ اس کے ضلع کے مستقیم ہونا کافی ہے جمیع اضلاع کے مستقیم ہونے کی حاجت نہیں ہے۔

تشریح

قولہ قیدھما: شارح دوسرے کے حوالے سے ایک قید کا اضافہ کرتے ہیں کہ کسی نے مستقیم الاضلاع کی قید لگائی ہے۔ یعنی ملنے والی دونوں سطح کے اطراف مستقیم ہوں، ٹیڑھے نہ ہوں ورنہ استدلال تام نہیں ہوگا، لیکن شارح اس کی تردید کرتے ہیں کہ اس قید سے فائدہ کے بجائے مضرت ہے۔

قولہ الا بابطال: یعنی جب تک مطلقاً خط جوہری کو باطل نہ کردیا جائے۔

فاما ان یجب تلاقیہما او لا یجب لاجائز ان یجب والالزم تداخل الخطوط وھو محال لان کل خطین مجموعہما اعظم من الواحد والتداخل یوجب خلافہ ھف، قیل ان اراد ان کل خطین فہما اعظم من احدھما فی جہۃ الطول فمسلم لکن الکلام لیس فی اجتماعہما فی الطول بل فی العرض وان اراد فی جہۃ العرض فممنوع اذ لاعظم للخط فی تلک الجہۃ،

ترجمہ

پس یا خط جوہر دونوں کی تلاقی سے حاجب ہوگا یا نہ ہوگا۔ حاجب نہ ہونا جائز نہیں ہے ورنہ خطوط کا تداخل لازم آئے گا؛ اور یہ محال ہے اس لئے کہ دونوں خط کا مجموعہ ایک خط سے بڑا ہوگا، اور اس کے خلاف کو واجب کرتا ہے اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اگر مصنف نے اپنے قول کل خطین اعظم من احدہما سے طول میں بڑا ہونا مراد لیا ہے تو مانتے ہیں لیکن کلام ان کے اجتماع طول میں نہیں ہے بلکہ عرض کی جانب کا اجتماع مراد ہے۔ اور اگر جہت عرض میں بڑا ہونا مراد لیا ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے۔ اس لئے کہ خط میں جہت عرض پر کمی بیشی نہیں ہوتی۔

تشریح

قولہ یوجب خلافہ: کہ دونوں خط ملکر ایک ہو جائیں مگر حجم سابق باقی رہے۔ اس لئے دو خط اور ایک خط کا برابر ہونا لازم آئے گا۔

قولہ قیل: اس مقام پر شارح ایک اعتراض کرتے ہیں اس قاعدہ پر کہ دو خط کا مجموعہ بمقابلہ ایک کے بڑا ہوتا ہے۔ جو قیل سے بیان کیا ہے۔

وتوضیحہ ان امتناع التداخل انما ھو فی المقادیر من حیث ھی مقادیر فما لا مقدار لہ اصلا لا یمتنع التداخل فیہ بوجہ من الوجود وما لہ مقدار لہ اصلا لا یمتنع التداخل فیہ بوجہ من الوجوہ وما لہ مقدار فی جہۃ احد فقط امتنع التداخل فیہ من تلک الجہۃ فقط وما لہ مقدار فی جہتین

فقط امتنع التداخل فیہ من تینک الجہتین فقط دون الجہۃ الثالثۃ وما لہ مقدار فی الجہات الثلث امتنع التداخل فیہ بالکلیۃ فان قلت فعلی ما ذکرت لایمتنع التداخل فی الاجزاء التی لایتجزی اذ لامقدار لہا اصلا قلت الحکم بامتناع التداخل فیہا انما ھو علی تقدیر ترکب الجسم منہا اذ علی ھذا التقدیر لو تداخلت لم یحصل من انضمام بعضہا الی بعض مالہ مقدار فی جہۃ مطلقا فضلا عمالہ مقدار فی الجہات الثلث انتہی کلامہ ،

ترجمہ اس جگہ اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ تداخل کا محال ہونا مقداروں میں ہوا کرتا ہے مقدار ہونے کی حیثیت سے، پس جس میں کوئی مقدار نہیں مثلاً نقطہ، اس میں تداخل ہونا بھی محال نہ ہوگا کسی بھی طریق پر (طول و عرض و عمق وغیرہ) اور جس میں مقدار ایک جانب میں پائی جاتی ہے صرف تو صرف تو اس میں تداخل ایک جہت میں محال ہوگا جیسے اور جس میں دو جانبوں میں مقدار ہو تو اس میں انہیں میں تداخل محال ہوگا نہ کہ تیسری جہت میں۔ اور جس میں تینوں جہات میں مقدار پائی جاتی ہے تو اس میں تینوں جہات میں تداخل محال ہے یعنی بالکل تداخل محال ہے۔

پس اگر تم اعتراض کرو کہ تمہارے بیان کی بناء پر اجزاء لایتجزی میں تداخل محال نہ ہونا چاہیئے کیونکہ اس میں کسی جانب میں مقدار نہیں ہوتی۔ تو میں جواب دوں گا کہ ان میں تداخل کا محال ہونا اس شرط پر ہے کہ جسم ان اجزاء سے مرکب ہو، کیونکہ اگر اس تقدیر پر اجزاء میں تداخل ہو گیا۔ تو ان اجزاء کے ایک دوسرے سے ملنے میں کوئی مقدار کسی بھی جہت میں حاصل نہ ہوگی۔ چہ جائے کہ تین جہات میں مقدار کا ہونا

تشریح قولہ لایمتنع التداخل: جیسے جہت طول، عرض، عمق، کسی میں بھی تداخل محال نہیں ہے۔
قولہ فی جہۃ واحد فقط: مثلاً خط کہ اس میں جانب طول پر مقدار ہوتی ہے عرض میں نہیں کیونکہ خط اسی جوہر کا نام ہے جو سطح کا طرف ہو اور جانب عرض میں مقدار نہ ہو۔

قولہ فان قلت: ایک اعتراض ہے کہ فالامقدار لہ تو میں جس میں تینوں جہات میں مقدار نہیں پائی جاتی اس میں تداخل بھی بالکل محال نہیں ہے۔ حالانکہ اس میں تداخل محال ہے جیسا کہ آپ سابق میں بیان کر کے آئے ہیں ،

اقول اذا فرض الخط الجوھری بین خطین جوھریین بل بین جسمین . . فالتداخل ھناک محال کما صرح بہ شارح المواقف حیث قال لبیان استحالۃ التداخل بین الاجزاء التی لایتجزی ان بداھۃ العقل شاھدۃ

بان التحیز بذاتہ یمتنع ان یتداخل فی مثلہ بحیث یصیر حجمہا کحجم واحد منہما وقد ظہر منہ ان قولہ الحکم بامتناع التداخل انما ہو علی تقدیر ترکب الجسم منہا مردود لان تداخل تلک الاجزاء محال فی نفسہا سواء ترکب الجسم منہا اولا ، والتفصیل ان یقال ان البداہۃ تحکم بان تداخل الجواہر محال مطلقا واما تداخل غیرہا فعلی ما فصلہ المعترض فلا یحسن قولہ امتناع التداخل انما ہو فی المقادیر من حیث ہی مقادیر نعم امتناع التداخل فی المقادیر انما ہو من حیث مقادیر،

ترجمہ

میں کہتا ہوں کہ جب دو خط جوہری کے درمیان ایک خط جوہری فرض کیا گیا بلکہ دو جسم کے مابین فرض کیا گیا تو اس صورت میں تداخل محال ہے جیسا کہ اس کی صراحت شارح مواقف نے کیا ہے جہاں انہوں نے اجزاء لا تتجزیٰ کے درمیان تداخل کے محال ہونے کے بیان میں کہا ہے کہ عقل کی ہدایت اس بات پر شاہد ہے کہ تحیز بذاتہ محال ہے کہ اپنے مثل میں تداخل کرے۔ اس طور پر کہ دونوں کا حجم تداخل کے بعد ایسا ہو جائے کہ دونوں میں سے ایک کا حجم تھا۔ مجیب کے قول سے ظاہر ہوا کہ تداخل کے محال ہونے کا حکم ان اجزائے جسم کے مرکب ہونے کی صورت میں ہے۔ یہ قول مجیب کا مردود ہے کیونکہ ان اجزاء کا تداخل فی نفسہ محال ہے خواہ ان سے جسم مرکب ہو یا نہ ہو۔ اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ بداہت کے حکم سے جواہر کا تداخل مطلقاً محال ہے۔ رہے ان کے علاوہ کا تداخل، تو جیسا کہ مجیب نے اس کو تفصیل سے بیان کیا ہے لہٰذا اس کا قول مناسب نہیں ہے کہ مقادیر میں تداخل کا محال ہونا مقدار ہونے کی حیثیت سے ہے۔

تشریح

قولہ اقول اذا فرض : یہاں سے قیل والے کا جواب اور فان قلت والے کا رد کرتے ہیں۔

قولہ محال : دو جسم کے مابین خط جوہری کا فرض کرنا ان کے لئے مفید نہیں ہے کیونکہ جوہر اگر کسی چیز میں موجود ہو یعنی متحیز بالذات ہو تو اس میں تداخل لازم نہیں آتا۔ البتہ متحیز بالذات خط جوہری کا تداخل خط عرضی میں جو کہ طرف سطح کہلاتا ہے اس میں تداخل محال ہے۔

قولہ التفصیل : اب شارح میبذی اس مسئلہ پر کہ تداخل کہاں محال ہے اور کہاں جائز ہے ایک تفصیل بیان کرتے ہیں۔

قولہ ولا یحسن قولہ : کیونکہ جواہر میں تداخل بلا قید اور بغیر کسی حیثیت کے محال تھا۔

قولہ من حیث مقادیر : اور جہاں تک جواہر کا تعلق ہے ان میں جوہر ہونے کی حیثیت سے تداخل محال ہے

وقد یجاب عن اصل الاعتراض بان الناظر معترف بان مجموع الخطین اعظم من
احدھما فی الطول فلو تداخل الخط المستقل المتوسط بین الخطین العرضیین
فی احدھما لم یکن الممتد اخلان معا اطول من احدھما والا لم یکن الخط
المستقل متوسطا بینھما بل یقع خارجا عنھما لکن المفروض انہ متوسط ھف
اقول فسادہ ظاھر لان الناظر معترف بان کل خطین مجموعھما اعظم من
الواحد اذا کانا متلاقیین فی الطول واما اذا کانا متلاقیین فی العرض فلا ولا

ترجمہ اصل اعتراض کا ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ معترض کو اس بات کا اعتراف ہے کہ دو خط کا مجموعہ ایک کے بمقابل جہت طول میں بڑا ہوتا ہے۔ لہذا اگر وہ خط مستقل جو دو خط کے وسط میں فرض کیا گیا ہے، اگر یہ دونوں خط عرض ایک دوسرے میں تداخل کر گئے تو تداخل کرنے والے دونوں ملکر جانب طول میں دوسرے سے بڑے نہ ہوں گے ورنہ تو خط متوسط دونوں کے درمیان میں نہ رہے گا بلکہ دونوں کے باہر میں واقع ہوگا مگر فرض یہ کیا گیا ہے کہ وہ وسط میں ہے یہ خلاف مفروض ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کا فاسد ہونا بالکل ظاہر ہے۔ صاحب قیل اس بات کا معترف ہے کہ دو خط کا مجموعہ خط واحد سے بڑا ہوتا ہے۔ جب دونوں جہت طول میں ملاقی ہوں اور بہر حال جب وہ عرض میں ملاقی ہوں تو نہیں۔

تشریح قولہ وقد یجاب: یہ جواب شارح حمزبانی کا ہے۔ جو اس مفروضہ پر مشتمل ہے کہ مراد لینے والے کی یہ ہے کہ دو خط کا مجموعہ ایک خط کے بمقابل بہر حال بڑا ہوتا ہے خواہ جانب طول میں اجتماع ہو یا عرض میں۔ اور جواب اس اصل اعتراض کا ہے جو شروع میں متن کے بعد ان الفاظ سے کیا گیا ہے کہ "قیل ان اراد (الی آخر) فممنوع" سے اعتراض کیا گیا ہے۔

قولہ اطول من احدھما: تو معترض کا یہ کہنا کہ طول میں بڑا ہو جائے درست نہیں ہے۔

ولا جائز ان یجب والا لانقسم الخط فی جھتین لان ما یلاقی منہ احدھما
غیر ما یلاقی الآخر وھو محال واما انہ لا یجوز ان تکون سطحا فلانھا لو کانت
سطحا فاذا انتھی الیہ طرفا الجسمین فاما ان یجب تلاقیھما ولا یجب وکل
واحد منھما باطل علی ما مر واما انہ لا یجوز ان تکون جسما فلانھا لو کانت
جسما لکانت مرکبۃ من الھیولی والصورۃ لما مر واما انہ لا سبیل الی الثانی
فلانھا اذا کانت غیر ذات وضع فاذا اقترن بھا الصورۃ الجسمیۃ وصارت

حینئذٍ ذات وضع بالضرورۃ فامّا ان لا تحصل فی بعض الاحیاز دون بعض ،

ترجمہ اور جائز نہیں ہے کہ خط وسط حاجب ہے ورنہ خط وسط منقسم ہو جائے گا دو جہتوں میں کیونکہ وسط کا وہ حصہ جو ان میں سے کسی ایک سے ملاقی ہے وہ غیر ہے اس جانب سے کہ جس طرف سے متوسط دوسرے خط سے ملاقی ہے اور یہ محال ہے اور بہر حال یہ جائز نہیں کہ سطح ہو۔ کیونکہ اگر سطح ہو تو جب اس کی طرف دو جسم کی سطح اگر ملے گی تو یا ان دونوں کے تلاقی سے مانع ہوگی یا نہیں، دونوں صورت باطل ہے جیسا کہ خط میں گذر چکا ہے۔ اور بہر حال یہ بات کہ جسم ہو نا جائز نہیں ہے اس لئے کہ اگر ہیولیٰ جسم ہوگا تو ہیولیٰ اور جسم سے مرکب ہوگا جیسا کہ بارہا گذر چکا ہے اور رہی یہ بات کہ دوسری صورت باطل ہے تو اس لئے کہ ہیولیٰ جب غیر ذات وضع ہوگا تو جب اس کے ساتھ صورت جسمیہ مقارن ہوگی اور اس وقت وہ بداہۃً ذات وضع ہو جائے گا تو بس وہ کسی حیز میں بھی حاصل نہ ہوگا یا جمیع احیاز میں حاصل نہ ہوگا یا بعض حیز میں حاصل ہوگا اور بعض میں حاصل نہ ہوگا۔

تشریح قولہ اقترنت بہا الصورۃ : کیونکہ جسم ہونے کے لئے صورت کا اقتران ہیولیٰ کیساتھ ضروری ہے اس لئے سوال پیدا ہوا کہ جب ہیولیٰ کے ساتھ صورت جسمیہ کا اقتران ہے

قولہ ذات وضع : کیونکہ اقتران کے ساتھ ترکیب ہوگا اور صورت و ہیولیٰ سے ملکر جسم تیار ہوگا کیونکہ جب جسم تیار ہوگا تو جسم کا وجود بغیر ذی وضع ہونے کے محال ہے۔

قولہ دون بعض : ماتن نے حیز میں حاصل ہونے کی تین صورت بیان کیا ہے جن میں سے اول دو کو باطل کریں گے اور تیسرے سے اپنا مدعیٰ ثابت کریں گے۔

قیل علیہ یجوز ان لا یقترن بہا الصورۃ ابدا او اجیب بانہا بالنظر الی ذاتہا ان لم تقبل الصورۃ لم تکن ہیولی بل من المقارقات وان قبلتہا فلحوق الصورۃ ممکن لہا بحسب ذاتہا والممکن ما لا یلزم منہ المحال لکن عروض الصورۃ لہا مستلزم للمحال لا یقال الممتنع بالغیر یمکن ان یستلزم ممتنعا بالذات کما ان عدم العقل الاول یستلزم عدم الواجب وممتنع لذاتہ لانا نقول المتنع بالغیر یستلزم ممتنعا بالذات من حیث انہ ممتنع فان استلزام عدم العقل الاول عدم الواجب من حیث ان وجود العقل واجب وعدمہ ممتنع لوجود الواجب واما بالنظر الی ذاتہ مع قطع النظر عن الامور الخارجیۃ فلا یستلزم المحال والا لم یکن ممکنا بالذات وھہنا لیس کذلک لان

الهیولی المجردة اذا نظر الیها فی حد ذاتها من غیر نظر الی المانع وفرض لحوق الصورة ایاها یلزم منه محال وقد یجاب عنه ایضا بان الکلام فی هیولی الاجسام هل کانت مقترنة بالصورة فی اصل الفطرة غیر منفکة عنها کما هی الآن او کانت فی اصل الفطرة مجردة ثم اقترنت بالصورة ،

ترجمہ

اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ ہیولی کے ساتھ کبھی بھی صورت مقارن نہ ہو، تو اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ بات اس کی ذات کو مدنظر رکھکر ہو رہی ہے اور اگر بالذات وہ صورت کو قبول نہ کریگا، تو ہیولی نہ ہوگا بلکہ مفارقات میں سے ہوگا اور اگر بالذات قبول کرتا ہے تو صورت کا لحوق ہیولی کے ساتھ بحسب الذات ممکن ہوگا۔ اور ممکن وہ ہے جس کے فرض وقوع سے محال لازم نہ آئے لیکن صورت جسمیہ کا عارض ہونا محال کو مستلزم ہے۔ اور یہ اعتراض نہ کیا جائے کہ ممتنع بالغیر ممکن ہے ممتنع بالذات کو مستلزم ہو جانے کو، جیسے عقل اول کا عدم عدم واجب کو مستلزم ہے اور یہ لذاتہ ممتنع ہے۔ کیونکہ ہم جواب دیں گے کہ ممتنع بالغیر ممتنع بالذات کو مستلزم ہوتا ہے ممتنع ہونے کی حیثیت سے۔ اسلئے کہ عقل اول کے عدم کا عدم واجب کو مستلزم ہونا اس حیثیت سے ہے کہ عقل اول کا وجود واجب ہے۔ اور اس کا عدم ممتنع ہے واجب الوجود کی وجہ سے۔ اور بہر حال اسکی ذات کی طرف نظر کرتے ہوئے اور امور خارجہ سے قطع نظر کرتے ہوئے تو یہ محال کو مستلزم نہ ہوگا ورنہ ممکن بالذات باقی نہ رہے گا۔ اور یہاں پر ایسا نہیں ہے کیونکہ مجردہ جب اس کو اس کی ذات کی طرف نظر کیا جائے اور مانع کی جانب نہیں۔ اور جسمیہ کا لاحق ہونا اس کے ساتھ فرض کر لیا جائے تو اس سے محال لازم آتا ہے۔

اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ کلام اجسام کے ہیولی میں ہو رہا ہے کہ اصل فطرت میں آیا ہیولی صورت کے ساتھ مقارن غیر منفک تھا جس طرح پر آج ہے یا اصل فطرت میں صورت سے مجرد تھا، پھر بعد میں صورت کے ساتھ مقارن ہو گیا۔

تشریح

قولہ قیل علیہ: کیونکہ استحالہ دو چیزوں کی وجہ سے لازم آتا ہے اول یہ کہ ہیولی مجرد ہے دوم یہ کہ صورت کے ساتھ مقترن ہے اور یہ بھی تو ممکن ہے کہ ہیولی کا صورت کے ساتھ اقتران ہی محال ہے کیونکہ ہیولی کی ماہیت صورت کو قبول کرنے سے مانع ہے تو ہیولی اپنے فطری تجرد پر باقی رہے گا۔ اور صورت کے ساتھ اقتران لازم نہ آئے گا۔

قولہ من المفارقات: اس وجہ سے کہ ہیولی وہ جوہر ہے جو محل ہے اور صورت جسمیہ کو قبول کرتا ہے لہذا قبول نہ کرنے میں ہیولی ہونے سے خارج ہو جائے گا۔

قولہ مستلزم للمحال : اشکال وارد ہوا ہے الممکن مالایلزم المحال کی بنا پر۔
قولہ عدم العقل الاول : جو واجب بالغیر ہے اور عدم محال ہے۔
قولہ عدم الواجب : یعنی جب عقل اول نہ ہوگی تو واجب بھی معدوم ہوگا۔
قولہ ممتنع لذاتہ : تو جس طرح اس مثال میں عقل اول کا عدم محال ہے لذاتہ ممکن ہے مگر چونکہ وہ واجب لذاتہ کا معلول ہے تو معلول ہونے کی وجہ سے اس کا عدم محال ہے لہذا عقل اول کا عدم محال بالغیر ہوا لیکن اگر عقل اول جو ممکن لذاتہ اور ممتنع بغیرہ ہے تو اس سے دوسرا محال لازم آئے گا یعنی واجب لذاتہ کا عدم، تو لایقال سے مجیب یہ بتانا چاہتے ہیں کہ ہیولی کا کسی چیز میں حاصل نہ ہونا اگرچہ محال ہے لیکن غیر کی وجہ سے ہے۔ بالفاظ دگر انیکہ ہم یہ بات نہیں مانتے کہ ممکن وہ ہے جس سے محال لازم نہ آئے کیونکہ ہو سکتا ہے کہ یہ ممکن ذاتی ہو مگر غیر کی وجہ سے محال ہو لہذا محال لازم آجائے گا جیسے عقل اول ممکن ذاتی ہے کیونکہ اپنے وجود میں غیر کی محتاج ہے مگر یہی ممتنع بالغیر بھی ہے یعنی واجب کا معلول بھی ہے اس لئے اس کے عدم سے علت یعنی واجب کا عدم ہونا لازم آئے گا جو محال بالذات ہے لہذا ممتنع بالغیر ممتنع بالذات کو مستلزم ہو گیا۔
قولہ من حیث انہ ممتنع : جیسے عقل اول کی دو حیثیت ہے اول ممکن بالغیر ہونا، دوسرے معلول ہونا علت واجب کا۔ تو محال جو لازم آتا ہے تو اس حیثیت سے کہ عقل اول واجب کا معلول ہے لیکن عقل اول کی پہلی حیثیت یعنی ممکن اور محتاج للغیر ہونا اس حیثیت میں کوئی محال نہیں ہے۔
قولہ عدمہ ممتنع، اور عقل اول میں وجود کا واجب ہونا اور عدم کا محال ہونا واجب لذاتہ کے معلول ہونے کی وجہ سے ہے
قولہ عن الامور الخارجیۃ : یعنی اس بات میں قطع نظر کرتے ہوئے کہ عقل اول واجب کا معلول ہے۔
قولہ ههنا لیس کذلک : یعنی ہیولی کے ساتھ صورت کے لاحق ہونے میں ہیولی کو ذات کی طرف نظر کر کے مستلزم محال ہے۔
قولہ من غیر نظر الی المانع : یعنی لحوق صورت کی طرف نظر نہ کی جائے
قولہ کما ھی الآن : کہ ہیولی صورت کے بغیر پایا نہیں جا سکتا مقترن ہو کر ہی پایا جا سکتا ہے۔

والاول والثانی محالان بالبداھۃ والثالث ایضا محال لان حصولها فی کل واحد من الاحیاز ممکن لان الھیولی علی ذلک التقدیر نسبتها الی جمیع الاحیاز علی السویۃ وکذلک نسبۃ الصورۃ الجسمیۃ فانها تقتضی حیزا مطلقا لامعینا،

ترجمہ اور اول اور ثانی دونوں محال ہیں بداہتہ اور تیسرا بھی محال ہے اس لئے کہ اس کا حصول ہر حیز میں ممکن ہے کیونکہ ہیولیٰ اس صورت میں اس کی نسبت تمام حیز میں برابر ہے۔ اسی طرح صورت کی نسبت ہے کیونکہ وہ بھی حیز مطلق کا تقاضہ کرتی ہے متعین حیز کا تقاضہ نہیں کرتی۔

فلو حصلت فی بعض الاحیاز دون بعض یلزم الترجیح بلا مرجح وھو محال قیل یجوز ان تقتضیہ الصورۃ النوعیۃ المقارنۃ للصورۃ الجسمیۃ علی ما سیذکرہ واجیب بان الصورۃ النوعیۃ وان عینت مکانا کلیا لکن نسبتہا الی جمیع اجزائہ واحدۃ فلا مخصصۃ للھیولیٰ بجزء معین منہا ولک ان تقول یجوز ان یقارن الھیولیٰ صورۃ اخری او حالۃ من الاحوال تعین لہا بعض اجزاء المکان الکلی وایضا قد تکون الھیولیٰ المجردۃ ھیولیٰ عنصر کلی فلا حاجۃ فی التخصیص الی غیر الصورۃ النوعیۃ ،

ترجمہ پس اگر بعض حیز میں حاصل ہو اور بعض دوسرے حیز میں حاصل نہ ہو تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی اور یہ محال ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ ہو سکتا ہے کہ صورت نوعیہ جو صورت کے ساتھ مقارن ہوتی ہے مگر وہ حیز کا تقاضہ کرتی ہے جب کہ اثبات صورت نوعیہ کی فصل میں مصنف اس کو ذکر کریں گے تو اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ صورت نوعیہ اگرچہ مکان کا تعین کرتی ہے لیکن اس کی نسبت تمام احیاز کی جانب ایک ہی ہوتی ہے۔ پس صورت نوعیہ حیز کے کسی معین جزء میں ہیولیٰ کے مخصص بننے کی صلاحیت نہیں رکھتی اور اے مخاطب تیرے لئے جائز ہے کہ یہ کہو کہ جائز ہے کہ ہیولیٰ کے ساتھ کوئی صورت آخر مقارن ہو (جیسے شخصی صورت) یا کوئی خاص حالت ہو احوال میں سے تو ہیولیٰ کے لئے مکان کلی کے بعض کی تعیین کر دیتی ہو۔ اور نیز کبھی ہیولیٰ مجردہ ہیولیٰ عنصری کلی ہوتا ہے لہٰذا صورت نوعیہ سے تخصیص کی حاجت نہیں ہوگی۔

تشریح قولہ یجوز ان تقتضیہ : یہ میرک شاہ کا قول ہے۔

قولہ ما سیذکرہ : جہاں پر "فصل فی اثبات الصورۃ النوعیۃ" کا مستقل عنوان قائم کریں گے۔

قولہ واجیب : جواب کا حاصل یہ ہے کہ ترجیح بلا مرجح کا اعتراض پھر بھی لازم آئے گا چاہے صورت نوعیہ ہی حیز کا سبب ہو۔

قولہ علی السویۃ : لہٰذا کسی خاص مکان میں ہیولیٰ کا حاصل ہونا اور دوسرے متعین مکان میں نہ حاصل ہونا ترجیح بلا مرجح ہوگا اس لئے صورت نوعیہ سے متعین مکان کی ضرورت پوری نہیں ہوتی اور اور مسئلہ پھر وہیں کا وہیں رہا یعنی ترجیح بلا مرجح لازم آنا۔

قولہ ولک ان تقول : یہ صاحب محاکمات کا قول ہے جس میں اجیب الخ کے جواب کا رد ہے۔

قولہ اجزاء المکان الکلی : لہٰذا اس صورت میں کہ مخصص صورت شخصیہ یا حالت خاصہ ایسی ہو جو ہیولیٰ کے مکان جزئی میں خاص ہونے کا سبب ہو تو ترجیح بلا مرجح کا سوال ختم ہو جائے گا۔

قولہ والیہا قد تکون : جب کہ فصل کے شروع میں مجرد ہونا فرض کیا گیا ہے۔

وقد یجاب بان الہیولیٰ اذا حصلت فی بعض الاحیان فلابد ان یختص کل جزء من اجزائہا بجزء معین من اجزاء ذلک الحیز والصورۃ النوعیۃ لا تقتضی ذلک لان نسبتہا الی جمیع الاجزاء علی السویۃ فتخصیص الاجزاء بالاجزاء مع تساوی نسبتہا الیہا یکون ترجیحا بلا مرجح قطعا ولا یبعد ان یقال ان الہیولیٰ المقارنۃ للصورۃ المتصلۃ متصلۃ فتکون اجزاؤہا مفروضۃ لا موجودۃ فی الخارج فلا تقتضی مکانا وقد جاز ان تکون ہنالک حالۃ مخصوصۃ للہیولیٰ بوضع معین

ترجمہ اور اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ ہیولیٰ جب بعض حیز میں حاصل ہوگا تو ضروری ہے کہ حیز کے اجزا میں سے ہر جز کے ساتھ ہیولیٰ کے اجزاء خاص ہوں۔ اور صورت نوعیہ اس کا تقاضا نہیں کرتی اس لئے کہ اس کی نسبت تمام حیز کی طرف برابر ہوتی ہے لہٰذا ایک دوسرے کے اجزا کی تخصیص صورت نوعیہ کی نسبت کے مساوی ہونے کے ساتھ ترجیح بلا مرجح ہے۔

اور بعید نہیں ہے کہ کہا جائے کہ جو ہیولیٰ صورت کے ساتھ قائم ہے وہ صورت کے ساتھ متصل ہو تو اس کے اجزا مفروضہ ہوں گے موجود فی الخارج نہ ہوں گے لہٰذا اجزاء مکان مخصوصہ کا تقاضہ بھی نہ کریں اور ترجیح کا سوال پیدا نہ ہوگا۔ اور جائز ہے کہ وہاں پر کوئی مخصوص حالت ہو جو ہیولیٰ کے لئے وضع معین کے ساتھ مخصوص بن رہی ہو۔

تشریح قولہ قد یجاب : یہ اصل اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ تھا کہ ہو سکتا ہے کہ مکان کا تقاضہ اس صورت نوعیہ نے کیا ہو جو صورت جسمیہ کے ساتھ مقارن ہوتی ہے۔

قولہ من اجزاء ذلک الحیز : گویا ہیولیٰ کے اجزا کے ساتھ خاص ہو جائیں۔

قولہ لاتقتضی ذلک: یعنی تعیین اجزاء صورت نوعیہ کا کام نہیں ہے۔
قولہ ولایبعد: قد یجاب سے جو جواب دیا گیا ہے اس پر رد کرنا مقصود ہے۔
قولہ وجاز: یہ جواب غالبا یہ تسلیم کرنے کے بعد ہے کہ ہیولی کے اجزاء خارج میں موجود ہوتے ہیں۔ تو گویا مجیب نے پہلے یہ کہدیا ہے کہ اجزاء کے خارج میں موجود ہونے کو ہم تسلیم نہیں کرتے اور اگر وجود اجزاء تسلیم کرلیا جائے تو جائز ہے کہ مخصص کی خاص حالت ہو جو وضع معین کا ہیولی کے لئے تقاضہ کرتی ہو

ولا یلزم الاعتراض علی هذا التقدیر بان یقال ان الماء اذا انقلب هواء او علی العکس صار المنقلب اولی بموضع من اجزاء الحیز الطبعی لما انقلب الیه مع تساوی نسبته الیها فلتکن الهیولی بعد مقارنة الصورة اولی بحیز مع تساوی نسبتها الی جمیع الاحیاز لان الوضع السابق یقتضی الوضع اللاحق فلا یکون ترجیحا بلا مرجح ای اذا انقلب مثلا جزء من الماء هواء فان کان قبل الانقلاب فی الموضع الطبعی للماء انتقل الی اقرب مواضع الهواء من ذلک الموضع فالقرب مرجح للحصول فیه وان کان قبل الانقلاب فی موضع الهواء قسرا استقر فیه بعده طبعا فالحصول فی ذلک الموضع مرجح ولا یتصور مثل ذلک فی الهیولی لا وضع لها اصلا،

ترجمہ اور اعتراض لازم نہ آئے گا اس صورت میں، اس طرح کہ کہا جائے کہ پانی جب ہوا میں تبدیل ہو جائے یا اس کے برعکس ہو تو بدلنے والا اولی مکان میں ہو جاتا ہے حیز طبعی کے اجزاء میں سے جبکہ وہ اس کی طرف تبدیل ہو کر پہونچ جاتا ہے باوجودیکہ اس کی نسبت تمام اجسام کی طرف مساوی ہے لہذا ممکن ہے کہ ہیولی صورت کے ساتھ مقارن ہونے کے بعد کسی ادنی حیز میں فائز ہو جائے باوجودیکہ حیز کی نسبت تمام کی طرف مساوی ہے۔ اس لئے کہ وضع سابق کا وضع لاحق تقاضہ کیا کرتی ہے۔ لہذا ترجیح بلا مرجح لازم نہ آئے گا۔ یعنی مثلاً جب پانی کا کوئی جزء ہوا میں تبدیل ہو جائے تو اگر وہ انقلاب سے پہلے موضع طبعی میں واقع تھا پانی کے۔ تو وہ ہوا کے قریب ترین پر جو اس مقام سے قریب تر ہوتا ہے تو قرب اس حیز میں حصول کے لئے مرجح ہوتا ہے۔ اور اگر انقلاب سے پہلے موضع ہوا میں قسر قاسر کی وجہ سے تھا۔ تو اب بعد میں طبعی تقاضے سے ٹھہر جائے گا۔ تو پہلے سے اس مقام پر اس کے لئے مرجح بن گیا ہے مگر اس جیسا انقلاب اس ہیولی میں نہیں پایا جاسکتا کہ جس کے لئے بالکل وضع ہی نہ ہو۔

تشریح

قولہ ولا یلزم: یعنی اس تقدیر پر کہ ہیولی مجردہ صورت کے ساتھ لاحق ہونے کے بعد کسی حیز معین حاصل ہونے پر ترجیح بلا مرجح کا سوال لازم آئے گا ہی نہیں

قولہ اذا انقلب هواء: یعنی غلبہ برودت کی وجہ سے ہوا پانی سے بدل جائے۔

قولہ مع تساوی نسبتہ: جیسے اس میں ترجیح بلا مرجح کا سوال نہیں پیدا ہوا۔ ایسے

قولہ یقتضی الوضع اللاحق: ایسے ہی جیسے معد معدلہ کا تقاضہ کیا کرتا ہے لہذا وجود میں دونوں جمع جمع نہیں ہوتے۔

قولہ ولا یتصور: فرض کرو کہ ہیولی مجرد ہے۔ اور تجرد کے بعد صورت جسمیہ کے ساتھ مقارن ہوا تو بلاشبہ ذات وضع ہو جائے۔ اس کے بعد ایک زمانہ تک اس سے مجرد رہے اور ذی وضع ہونا اس کا باقی نہ رہے پھر دوبارہ ہیولی مجردہ اس صورت کے ساتھ مقارن ہو جائے تو اس وقت اس کے لئے وضع حاصل ہو جائے گی۔ اور ساتھ ہی تخصیص بوضع بھی حاصل ہو جائے گی اور وضع سابق وضع لاحق کے لئے مرجح بن جائے گی۔ پانی میں جس طرح آپ نے ذکر کیا ہے۔

فصل

فی اثبات الصورة النوعیة وهی التی تختلف بها الاجسام کلها انواعًا اعلم ان لکل واحد من الاجساد الطبیعة صورة اخری غیر الصورة الجسمیة لان اختصاص بعض الاجسام ببعض الاحیاز ای باقتضاء السکون فی المکان عند حصوله فیه والحرکة الیه عند خروجه عنه دون البعض بل بسائرة آثاره لیس لامر خارج عن الجسم بالضرورة ولا للهیولی لانها قابلة فلا تکون فاعلة کما سیجیئ وایضا هیولی العناصر مشترکة لانقلاب بعضها بعضا فلا تکون مبدأ الامور مختلفة تحد

ترجمہ

صورت نوعیہ کے اثبات کے بیان میں یہ فصل ہے۔ اور صورت نوعیہ وہ صورت ہے کہ جس کے ذریعہ تمام اجسام نوع میں تقسیم ہوتے ہیں۔ جان لو کہ اجسام طبعیہ میں سے ہر جسم کے لئے دوسری صورت ہے جو صورت جسمیہ کے علاوہ ہے۔ کیونکہ بعض اجسام کا بعض حیز کے ساتھ خاص ہونا یعنی مکان میں سکون کا تقاضہ کرنا اس میں حاصل ہو جانے کے وقت اور اس کی طرف حرکت کرنا اس کے خارج ہونے کے وقت نہ کہ بعض کے ساتھ بلکہ تمام آثار میں

یہ امر خارج کی وجہ سے نہیں ہے۔ جو جسم سے خارج ہو بداہتہً۔ اور نہ ہیولیٰ کی وجہ سے ہے کیونکہ وہ قابل ہے تو وہ فاعل نہیں ہو سکتا جیسا کہ آئندہ آئیگا۔ نیز چونکہ عناصر کا ہیولیٰ مشترک ہے کیونکہ ایک عنصر دوسرے عنصر سے بدلتا رہتا ہے لہٰذا وہ امور مختلفہ کے لئے مبدأ نہیں ہو سکتا۔

تشریح

قولہ فصل: ما یعم الاجسام کی یہ پانچویں فصل ہے جس میں صورت نوعیہ کو ثابت کیا ہے چنانچہ عنوان معین کیا ہے کہ صورت نوعیہ کے اثبات میں، اس صورت کے اثبات میں کہ جو نوع کی طرف منسوب ہے تقویم اور تحصیل میں کیونکہ جسم اس کے ذریعہ قائم اور حاصل ہوتا ہے۔ اس کا دوسرا نام صورت طبعیہ بھی ہے اس وجہ سے کہ یہی قوت جسم کے حرکت و سکون کے لئے مبدأ ہوتی ہے

قولہ اعلم: مشائیہ جسم میں تین اجزاء مانتے ہیں، ہیولیٰ، صورت جسمیہ، صورت نوعیہ۔ جس سے جسم نوع میں تبدیل ہوتا ہے اور اس سے مختلف آثار صادر ہوتے ہیں انواع کے اختلاف کے لحاظ سے جیسے حرکت، سکون، احراق، ترطیب۔ حتیٰ کہ ہر جسم نوعی خارج میں مادہ، صورت جسمیہ اور مذکورہ مبادی کا مبدأ جس کا نام صورت نوعیہ ہے اس سے مرکب مانتے ہیں۔ اور حکمأ اشراقیہ کے یہاں مشہور قول یہ ہے کہ جسم ان کے نزدیک صورت جسمیہ بسیطہ کا نام ہے۔ البتہ اجسام نوع میں اعراض قائم بالجسم سے تبدیل ہوتے ہیں

قولہ صورۃ اخریٰ: جس دوسری صورت کے ذریعہ اجسام نوع میں تقسیم ہوتے ہیں اور وہ دوسرے آثار کا مصدر بھی ہوتی ہے۔

قولہ بسائر آثار: مثلاً حرارت اور یبوست آگ کے لئے اور رطوبت اور برودت پانی کیلئے

قولہ لا للهیولی: اختصاص بعض حیز اور آثار کے ساتھ ہیولیٰ کی وجہ سے نہیں ہے کیونکہ یہ کام قوت مؤثرہ کا ہے اور ہیولیٰ قابل ہوتا ہے فاعل مؤثر نہیں ہوتا۔

قولہ کما سیجئی: الہیات کے فن ثانی میں "واجب بالذات عالم بالکلیات ہے" کے عنوان کے تحت اس مسئلے کو ذکر کریں گے۔

فحینئذ اما ان یکون للجسمیۃ العامۃ ای الصورۃ الجسمیۃ المتشابهۃ فی جمیع الاجسام او لصورۃ اخری لا سبیل الی الاول والا لاشترکت الاجسام کلها فی ذلک فتعین الثانی وهو المطلوب لا یخفی علیک انه لابد لاختصاص الاجسام بصورها النوعیۃ من سبب وقد ذهبوا الی ان الاختصاص فی الاجسام العنصریۃ لان المادۃ العنصریۃ قبل حدوث صورۃ فیها کانت متصفۃ بصورۃ اخری لاجلها استعدت لقبول الصورۃ اللاحقۃ واما فی الاجسام الفلکیۃ فلان لکل فلک مادۃ مخالفۃ بالماهیۃ لمادۃ

الفلک الاخر وکل مادة فلکية لاتقبل الا الصورة التی حصلت فیها،

ترجمہ اور اس وقت یا تو یہ جسمیہ عامہ کی وجہ سے ہوگا یعنی اس صورت جسمیہ کی وجہ سے کہ جو تمام اجسام میں مشابہ ہے یا صورت اخری کی وجہ سے ہوگا۔ اول صورت باطل ہے ورنہ تمام اجسام اس میں مشترک ہو جائیں گے۔ پس ثانی صورت متعین ہے اور یہی مطلوب ہے۔ آپ پر یہ بات مخفی نہ رہے کہ صورت نوعیہ کے ساتھ تمام اجسام کے اختصاص کے لئے سبب کی ضرورت ہے۔ اور اس کی طرف حکماء گئے ہیں کہ اجسام عنصریہ میں اختصاص اس وجہ سے ہوتا ہے کہ مادہ عنصری اس میں صورت کے حدوث سے پہلے ایک دوسری صورت کے ساتھ متصف ہوا تھا۔ اس وجہ سے صورت لاحقہ کے قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوئی ہے۔ اور بہر حال اجسام فلکیہ میں تو اس وجہ سے کہ ہر فلک کا مادہ دوسرے فلک کے مادہ کے ماہیت میں مختلف ہے اور ہر مادہ فلکی کسی صورت کو قبول نہیں کرتا مگر اس کو جو اس میں موجود ہوتی ہے۔

تشریح قولہ المشابهة: جسمیہ کے ساتھ مشابہت کی قید سے شارح جسمیہ کو طبیعیہ نوعیہ ہونے پر اشارہ کر رہے ہیں۔

قولہ لاسبیل الی الاول: پہلی صورت یہ تھی کہ مذکورہ اختصاص جسمیہ عامہ کی وجہ سے ہو۔

قولہ لاشترك الجسام: یعنی تمام اجسام حیز میں مشترک ہو جائیں گے۔

قولہ فتعین الثانی: اور وہ یہ ہے کہ بعض اجسام کا بعض حیز کے ساتھ اختصاص میں صورت اخری کی وجہ سے ہوتا ہے جو اجسام کو نوع میں تقسیم کر دیتا ہے۔

قولہ لا یخفی: یہ امام رازی کا اعتراض ہے جو حکماء پر کیا گیا ہے۔ یہاں پر اسی کو شارح بیان کرنے میں

قولہ من سبب: سبب کے متعین کرنے میں تسلسل محال لازم آئے گا۔

قولہ استعدات: لہذا دوسرے سبب کی ضرورت نہیں ہے جس سے تسلسل مستحیل کی نوبت آئے۔

قولہ التی حصلت فیها: لہذا فلک میں بھی کسی دوسرے سبب کی ضرورت نہیں ہے جس سے تسلسل محال لازم آئے۔

وقیل لم لا یجوز ان یکون الاختصاص بالاثار فی العنصریات لان مادتها قبل الاتصاف بکل کیفیة کانت موصوفة بکیفیة اخری لاجلها استعدت لقبول الکیفیة اللاحقة وفی الفلکیات لان مادة کل فلك لاتقبل الا کیفیتها الحاصلة لها فلا یحتاج الی اثبات الصورة النوعیة

7/1

ترجمہ

اور بعض نے کہا کہ ایسا کیوں نہ ہو کہ اختصاص عنصریات میں آثار کی بنا پر ہو، کیونکہ عنصریات کا مادہ ہر کیفیت کے ساتھ متصف ہونے سے قبل دوسری کیفیت کے ساتھ متصف تھا اسی کیفیت کی وجہ سے کیفیت لاحقہ کے قبول کرنے کی استعداد پیدا ہوئی ہے۔ اور فلکیات میں اس وجہ سے ہے کہ ہر فلک کا مادہ نہیں قبول کرتا مگر اس کیفیت کو جو اس کو حاصل ہوتی ہے۔ لہٰذا صورت نوعیہ کو ثابت کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔

تشریح

قولہ لم لایجوز: امام کا جواب۔ سابق اعتراض پر جو رد کیا گیا ہے۔ یہاں سے اس کا جواب دیا جاتا ہے۔ کہ عنصریات میں اختصاص بعض اجسام کا بعض مکان کے ساتھ جائز ہے آثار کی وجہ سے ہو۔ اور اختلاف فی اختصاص الحیز فی العنصریات ان میں آثار کی وجہ سے ہو۔ تو اشتراک لازم نہ آئے گا۔

قولہ استعداد: لہٰذا کیفیت لاحقہ و سابقہ کے مابین صورت نوعیہ لانے کی کوئی ضرورت نہیں۔

قولہ فلاحاجۃ: گویا امام رازی نے صورت نوعیہ کا انکار فرمایا اور اس کو بلا ضرورت ہونا ثابت کیا۔ اس کے رد میں آگے عبارت میں جواب دیا جارہا ہے۔

وقد یجاب بانا نعلم بداہۃ ان حقیقۃ النار مخالفۃ لحقیقۃ الماء فلابد من اختلافہما بامر جوھری مختص، واعلم ان دلیلہم لو تم لدل علی ان لاثار الاجسام مبدأ فیہا واما ان ذلک المبدأ واحد او متعدد فلا دلالۃ لہ علیہ ولعلہم انما اقتصروا علی الواحد لعدم احتیاجہم الی الزائد فان قیل ھذا مناف لقولہم الواحد لایصدر عنہ الا الواحد قلنا امتناع صدور المتعدد عن الواحد مشروط بعدم تعدد الجہات فی الواحد والصورۃ النوعیۃ وان کانت امرا واحدا بالذات الا انہا متعددۃ الجہات تقتضی بکل جہۃ ما یناسبہا،

ترجمہ

اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ہم بداہۃً جانتے ہیں کہ آگ کی حقیقت پانی کی حقیقت کے خلاف ہے لہٰذا ان کا یہ اختلاف کسی شئے جوہری کی وجہ سے ہونا ضروری ہے جو اسی کے ساتھ خاص ہو۔ اور جان لو کہ اگر ان کی دلیل تام ہے تو صرف اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ اجسام کے آثار کے لئے ان میں کوئی مبدأ ہوا کرتا ہے۔ اور شاید انہوں نے واحد پر اکتفاء کر لیا ہو اس لئے کہ ان کو اس سے زائد کی حاجت نہیں ہے۔ تو ہم جواب دیں گے کہ واحد سے متعدد کے صدور کا محال

ہونا اس شرط کے ساتھ مشروط ہے کہ واحد میں جہات متعدد نہ ہوں اور صورت نوعیہ اگرچہ امر واحد ہی ہے بالذات، لیکن اس کی متعدد جہات ہیں۔ ہر جہت سے اس کے مناسب تقاضہ کرتی ہے۔

تشریح

قولہ جوھر مختص: نہ کہ آثار اور خصوصیات کے ذریعہ، کیونکہ آثار سے خاصیت تبدیل ہوتی ہے حقیقت مختلف نہیں ہوتی اور یہاں حقیقت میں اختلاف کا مسئلہ ہے لہٰذا کوئی امر جوہری مستقل بنفسہٖ ہی اختلاف کا سبب ہو سکتا ہے۔ اور وہ صورت نوعیہ ہے۔ اس لئے صورت نوعیہ کا جسم میں ہونا ضروری ہے۔

قولہ دلیلھم: شارح نے معمولی رد وبدل کے ساتھ محاکمات کی عبارت اس جگہ نقل کی ہے۔ خود یہ شارح کا اعتراض نہیں ہے۔

قولہ لعلھم: اس کا مطلب یہ ہے کہ دلیل اگر غیر واضح ہے تو ہمارے لئے کوئی مضر نہیں۔ کیونکہ مطلوب مبہم یعنی نفس مبدا کا جسم میں پایا جانا ثابت تو ہو ہی جاتا ہے اور یہاں تک اس تعیین کی ضرورت کا سوال ہے کہ مبدأ واحد ہے یا کثیر تو اس میں قرینہ وحدانیہ کافی ہے اور وہ قرینہ یہ ہے کہ ترکیب سے زائد کی حاجت نہیں ہے۔

قولہ بعدم تعدد الجہاد: لیکن اگر متعدد جہات شئے واحد میں پائی جاتی ہوں گی تو اس کے مختلف آثار کا صدور ہو سکتا ہے۔

قولہ ما یناسبہا: لہٰذا قانون اپنی جگہ درست ہے اور صورت نوعیہ کے مبدأ واحد ہونے میں کوئی منافات بھی نہیں ہے۔

ھدایۃ

یرتفع بها الاشتباه فی کیفیة التلازم المذکور للهیولی والصورة، واعلم ان الهیولی لیست علة للصورة لانها لاتکون موجودة بالفعل قبل وجود الصورة لما مران اراد ان الهیولی لاتتقدم علی الصورة تقدما ذاتیا فیرد علیه ان الثابت فیما سبق هو ان الهیولی یمتنع انفکاکها عن الصورة ولا یظهر منه الا ان الهیولی لاتتقدم علی الصورة تقدما ذاتیا واما انها لا تتقدم ذاتیا فغیر معلوم منه وان اراد انها لاتتقدم علی الصورة تقدما زمانیا فحینئذ ان اراد بقوله والعلة الفاعلیة للشیء یجب ان تکون موجودة قبله انها یجب تقدمها علی المعلول بالذات فمسلم لکن لا

یحصل المطلوب من المتقدمتین وان اراد انہا یجب تقدمہا علیہا بالزمان فممنوع فان الواجب والعقل الاول متساویان بحسب الزمان

ترجمہ ہیولی اور صورت جسمیہ کے درمیان جو لزوم کی کیفیت ہے اس ہدایت کے ذریعہ اس کا اشتباہ ختم ہو جائے گا۔ اور جان لو کہ ہیولی نہیں ہے علت صورت جسمیہ کے لئے کیونکہ وہ صورت کے وجود سے پہلے موجود بالفعل نہیں ہوتا۔ جیسا کہ گذر چکا ہے۔ اگر اس سے مراد یہ ہے کہ ہیولی صورت سے مقدم نہیں ہوتا تقدم زمانی کے لحاظ سے، تو یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ ماسبق میں جو ثابت ہوا کہ ہیولی کا انفکاک صورت سے محال ہے۔ اس سے صرف یہ ظاہر ہوتا ہے۔ کہ ہیولی صورت پر تقدم زمانی کے اعتبار سے مقدم نہیں ہوتا۔ اور بہر حال یہ کہ وہ تقدم ذاتی میں بھی مقدم نہیں ہوتا۔ تو اس سے یہ ثابت نہیں ہوتا۔ اور اگر ارادہ کیا ہے کہ ہیولی صورت سے تقدم زمانی میں مقدم نہیں ہوتا تو اس وقت اس قول "والعلۃ الفاعلیۃ الخ" کہ شئے کی علت فاعلی کے لئے ضروری ہے کہ وہ اس سے پہلے موجود ہو" سے مراد کیا ہے کہ علت کا مقدم ہونا معلول سے بالذات واجب ہے تو مسلم ہے لیکن اس صورت میں دونوں مقدمات سے مطلوب حاصل نہیں ہوتا۔ اور اگر اس قول سے مراد یہ لیا ہے کہ علت کا مقدم ہونا معلول سے بالزمان واجب ہے تو یہ ممنوع ہے کیونکہ واجب اور عقل اول باعتبار زمان کے مساوی ہیں۔ (فلاسفہ کے نزدیک)

تشریح قولہ الهدایۃ: عام طور پر "ہدایت" کا لفظ لا کر یہ بتانا چاہتے ہیں کہ یہ مسئلہ مشکل ہے غور سے سنو۔ نیز یہ کہ اشتباہ ضلالت ہے اور اس کا دور ہونا ہدایت ہے اور ہدایت تک رسائی خدا کے ہاتھ میں ہے۔

قولہ الهیولی والصورۃ: فلاسفہ کے یہاں یہ طے شدہ ہے کہ دو چیزوں کے درمیان تلازم وجود میں یا تو اس وجہ سے ہوتا کہ ایک دوسرے کے لئے علت موجبہ ہے۔ یا دونوں چیزیں تیسری چیز کی معلول ہوں اور تیسری چیز ان کے لئے علت ہوں لہذا صورت اور ہیولی کی حالت میں اشتباہ پیدا ہوا کہ دونوں میں سے علت کون ہے اور معلول کون ہے۔ اس اشتباہ کو دور کرنے کے لئے ہدایت کا عنوان لایا گیا ہے۔

قولہ واعلم: اس عنوان کے تحت مصنف نے تین احتمال بیان کیا ہے۔ مگر ان احتمالات کی ضرورت اس لئے نہیں ہے کہ جب یہ اس بات کو ثابت کر چکے کہ ہیولی اور صورت میں تلازم ہے تو ظاہر ہے کہ تلازم بغیر علت موجبہ کے نہیں ہو سکتا کیونکہ دونوں میں رابطہ کا ذریعہ علت موجبہ ہی ہوا کرتا ہے۔ لہذا تینوں کا خیال بیان کرنے کی ضرورت نہ تھی مگر اپنا اپنا رجحان اور خیال ہے۔

قولہٗ لما مر: انہوں نے بیان کیا ہے کہ ہیولیٰ کا انفکاک صورت سے محال ہے۔
قولہٗ تقدما ذاتیا: یعنی تقدم ذاتی کی نفی کی ہے۔ تقدم ذاتی کہتے ہیں کہ شے اپنے وجود میں اس کی محتاج ہو اور اس کے وجود پر اس کا وجود موقوف ہو۔ تو موقوف علیہ کو مقدم ذاتی کہیں گے۔ اور اس کیفیت کو تقدم ذاتی کہا جاتا ہے۔
قولہٗ نغیر معلوم: لہٰذا امام کا حوالہ دینا درست نہیں ہے۔
قولہٗ المتقدمتین: ہیولیٰ صورت سے قبل بالفعل موجود نہیں ہوتا۔ علت فاعلی پہلے موجود ہوتی ہے۔
قولہٗ بحسب الزمان: کوئی مقدم اور موخر زمانے کے لحاظ سے نہیں ہیں حالانکہ واجب علت فاعلی ہے اور عقل اول اس کا معلول ہے۔

والصورۃ ایضا لیست علۃ للھیولیٰ لان الصورۃ انما یجب وجودھا مع الشکل او بالشکل، قیل لانہا لیست علۃ فاعلیۃ للشکل والا لاشترکت الاجسام کلھا فی الشکل علی ما بیناہ و لاعلۃ قابلیۃ لان القابل ھو الھیولیٰ فلا تتقدم بوجوب وجودھا الفائض عن العلۃ المفارقۃ علی الشکل فوجب وجودھا مع الشکل ان لم تتوقف علیہ او بہ ان تتوقف علیہ،

ترجمہ
اور صورت بھی ہیولیٰ کے لئے علت نہیں ہے کیونکہ صورت کا وجود شکل کے ساتھ واجب ہے یا شکل کے بعد واجب ہے۔ اعتراض کیا گیا ہے کہ صورت شکل کیلئے علت فاعلی نہیں ہے ورنہ تمام اجسام ایک شکل میں مشترک ہو جائے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ اور علت فاعلی بھی نہیں ہے کیونکہ قابل تو صرف ہیولیٰ ہی ہے۔ لہٰذا صورت مقدم نہیں ہو سکتی کیونکہ علت مفارقہ سے ایسے وجود کا جو کہ فائض ہے واجب ہے کہ مقدم ہو شکل سے۔ لہٰذا صورت کا وجود شکل کے ساتھ ہوگا اگر شکل صورت پر موقوف نہ ہو۔ یا اس کے بعد ہوگی اگر اس پر موقوف ہو۔

تشریح
قولہٗ والصورۃ ایضا: اس قاعدہ پر معروف شارح ملا دارہ نے دلیل پیش کیا ہے جو شارح نے قیل سے بیان کیا ہے۔ اس کی دلیل ہے کہ صورت کا وجود شکل کے ساتھ یا شکل کے بعد واجب ہے۔
قولہٗ علی ما بیناہ: بیان کی عبارت قد یقال لتوجیہ ھذا المقام الخ سے شروع ہے۔
قولہٗ عن العلۃ المفارقۃ: علت مفارقہ عقل اول کو کہتے ہیں۔ اور مفارقہ اس لئے کہا جاتا ہے، کہ عقل اول مادہ سے مجرد ہوتی ہے۔

اقول فیہ نظر لانہ لایلزم من نفی ان تکون الصورۃ علۃ فاعلیۃ او قابلیۃ للشکل نفی العلیۃ مطلقا لجواز ان تکون شرطا فلایلزم نفی تقدمھا علی الشکل وایضا المذکور فیما سبق ھو ان الصورۃ لو کانت مخصصۃ للشکل المعین بالعلۃ الفاعلیۃ المفارقۃ لزم الاشتراک المذکور لا انہا لو کانت علۃ فاعلیۃ لہ لزم ذلک بل ھو خلاف الواقع،

ترجمہ: میں کہتا ہوں اس میں اعتراض ہے اس لئے کہ صورت کے علت فاعلی یا قابلی کی نفی شکل اول کے لئے مطلق علت کی نفی لازم نہیں آتی کیونکہ جائز ہے کہ وہ شرط ہو۔ لہذا صورت کے تقدم کی نفی شکل پر ضروری نہیں ہے۔ نیز ماسبق میں مذکور ہے کہ اگر صورت جسمیہ شکل کے لئے مخصص ہے علت مفارقہ کے ذریعہ سے تو مذکورہ بالا اشتراک تمام اجسام کا لازم آتا۔ نہ یہ کہ اگر علت فاعلی ہوگی تو اشتراک مذکور لازم آئے گا۔ بلکہ یہ واقع کے خلاف ہے۔

تشریح: قولہ اقول فیہ: تقدم بالفاعلیۃ خاص ہے اور تقدم بالعلیۃ عام ہے اور خاص کی نفی سے عام کی نفی لازم نہیں آتی۔

قولہ فلایلزم: شرط چونکہ علت فاعلی کا تتمہ ہے لہذا علت فاعلی کی نفی سے شرط کی نفی بھی ساتھ میں ہوگی۔

قولہ وایضا ما: اب معترض کے حوالہ کا رد کرتے ہیں کہ حوالہ واقع کے خلاف ہے۔

وقد یقال الشکل ھو الھیأۃ الحاصلۃ بسبب احاطۃ الحد او الحدود بالمقدار وتلک الھیأۃ متاخرۃ عن وجود ذلک الحد او الحدود وھو متاخر عن وجود المقدار الذی ھو المحدود وھو متاخر عن الجسم المتاخر عن الصورۃ بوجوب تاخر الکل عن الجزء فاذن الشکل متاخر عن الصورۃ بھذہ المراتب فکیف یقال انہا مع الشکل او متاخر عنہا،

ترجمہ: اور کہا جاتا ہے کہ شکل ایک ایسی ہیأت کا نام ہے جو مقدار کو ایک حد یا چند حدود کے ذریعہ کے احاطہ کرنے کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے۔ اور یہ ہیأت حد یا حدود کے وجود سے موخر ہے۔ اور حد یا حدود مقدار کے وجود سے مؤخر ہیں مقدار جو محدود کا نام ہے اور مقدار موخر ہے اس جسم سے جو صورت جسمیہ سے موخر ہے۔ کیونکہ کل کا موخر ہونا جزء سے واجب ہے لہذا شکل صورت سے مذکورہ مراتب میں مؤخر ہے پس یہ کیسے کہا گیا کہ صورت شکل کے ساتھ ہوگی یا اس سے مؤخر۔

تشریح

قولہ وقد یقال: اب یہاں سے امام رازی کا استدلال جو انہوں نے شرح اشارات میں لکھا ہے، نقل کرتے ہیں جس کا حاصل یہ ہے کہ متن میں دعویٰ کیا گیا ہے کہ صورت شکل کے ساتھ یا اس کے بعد ہوتی ہے۔ اس قول پر معارضہ کرنا مقصود ہے۔

قولہ تلك الهیأة: کیونکہ جب تک احاطہ حدود نہ ہوگا ہیات موجود نہ ہوگی۔

قولہ بعدة المراتب: پہلے صورت، پھر جسم، پھر مقدار پھر احاطہ حدود پھر ہیأت پھر شکل ہوتی ہے

واجاب عنه المحقق الطوسی بان هذا البیان یفید تاخر الشکل عن ماهیة الصورة لا عن الصورة المشخصة والذی ندعیه عدم تاخر الشکل عن الصورة المشخصة لاحتیاجها فی تشخصها الی التناهی والتشکل ولا یبعد ان یحتاج الشئ فی تشخصه الی ما یتاخر عن ماهیته کالجسم المحتاج فی تشخصه الی الاین والوضع المتاخرین عنه فاذن التناهی والتشکل غیر متاخرین عن الصورة المشخصة من حیث هی متشخصة وان کانا متاخرین عن ماهیتها

ترجمہ

شرح اشارات میں اس کا جواب محقق طوسی نے دیا ہے کہ مذکورہ بیان شکل کے تاخر کا فائدہ دیتا ہے ماہیت صورت سے نہ کہ صورت مشخصہ سے جس کا ہم دعویٰ کر چکے ہیں صورت مشخصہ سے شکل کا موخر نہ ہونا کیونکہ صورت محتاج ہوتی ہے اپنی تناہی اور تشکل میں شکل کی طرف۔ اور کوئی بعید نہیں ہے کہ ایک چیز ہو اپنے تشخص میں کسی ایسی چیز کی طرف محتاج ہو وہ محتاج الیہ موخر ہو، محتاج کی ماہیت سے جیسے جسم اپنے تشخص میں این اور وضع کا محتاج ہوتا ہے اور یہ دونوں جسم سے موخر بھی ہیں۔ پس اس وقت تناہی اور تشکل صورت مشخصہ سے بحیثیت مشخص ہونے کے موخر نہیں ہیں۔ اگرچہ یہ دونوں صورت مشخصہ کی ماہیت سے موخر ہیں۔

تشریح

قولہ فی تشخصها: یعنی فلاسفہ کا قول کہ صورت کا وجود شکل کے ساتھ ہوگا۔ یا شکل کے بعد ہوگا۔ جس کا مطلب یہ ہے کہ شکل کا وجود مقدم ہے صورت کے وجود سے یا پھر شکل کے بعد ہے اور یہ دعویٰ کہ شکل صورت مشخصہ سے موخر نہیں ہوتی کیونکہ صورت مشخصہ اپنے تشخص میں تناہی اور شکل کی محتاج ہے

قولہ الی الاین والوضع: خلاصہ یہ ہے کہ صورت اور شکل کے دو درجے ہیں ایک ماہیت کا اور دوسرا تشخص کا یعنی صورت بدرجہ ماہیت اور بدرجہ تشخص۔ اور ایسے ہی شکل درجہ ماہیت اور بدرجہ تشخص۔ لہذا اصل ترتیب وہی ہے جو اوپر بیان کی گئی ہے کہ شکل مقدم اور صورت موخر ہوتی ہے مگر شکل مقدم ہے صورت

تشخصیہ پر کیونکہ صورت متشخصہ کے لئے پہلے تناہی اور تشکل ضروری ہے اس لئے صورت متشخصہ بعد میں ہے اور شکل پہلے ہے۔ اور ماہیت صورت ہے وہ شکل کے بعد میں نہیں ہے۔ کیونکہ وہ تو جزء جسم ہوتی ہے اور جزء جسم ہونے کی وجہ سے جسم پر بھی مقدم ہے کیونکہ جزء کل پر مقدم ہوتا ہے تو صورت جسمیہ شکل سے مقدم بھی ہے ماہیت کے درجہ میں۔ اور صورت موخر بھی ہے تشخص کے درجہ میں۔ لہٰذا اس میں تعجب نہیں ہونا چاہئے۔ جس طرح این اور وضع ماہیت جسم سے موخر ہیں کیونکہ یہ دونوں جسم سے متعین ہوتے ہیں۔ اور یہ جسم تشخص سے مقدم بھی ہوتے ہیں کیونکہ ثابت ہوا کہ مخصوص جسم اپنے وجود خارجی میں این اور وضع کا محتاج ہے۔

والانسب حينئذ ان يقول لان الصورة متاخرة عن الشكل قطعا وللقائل ان يقول احتياج الصورة فى تشخصها اليهما غير معقول لانه ان كان الى الجزئى منهما لزال التشخص بزواله وليس كذلك فان الشمعة المتشخصة المعينة باقية مع تبدل افراد التناهى والتشكل عليها وان كان الى الكلى فذلك باطل قطعا فانا نعلم بالضرورة ان انضمام الشكل الكلى مثلا الى الصورة لا يفيد تشخصها ،

ترجمہ اور اس وقت زیادہ مناسب ہے یہ کہ مصنف فرماتے: اس لئے کہ صورت موخر ہے شکل سے یقینا۔ اور معترض کے لئے گنجائش تھی کہ کہتے کہ صورت کا اپنے تشخص میں ان دونوں کا محتاج ہونا معقول نہیں ہے۔ اس لئے کہ اگر ان دونوں کی جزئی کی طرف احتیاج ہے۔ تو البتہ تشخص اس کے زائل ہونے سے زائل ہو جائے گا۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ شمعہ متشخصہ معینہ تناہی اور تشکل کے افراد کے تبدیل ہونے کے باوجود باقی رہتی ہے اور اگر ان کے کلی کی احتیاج ہو تو یہ بالکل غلط ہے کیونکہ بداہۃً جانتے ہیں کہ شکل کلی کا انضمام مثلاً صورت کی طرف اس کے تشخص کا فائدہ نہیں دیتا۔

تشریح قولہ وللقائل ان یقول: محقق طوسی کے قول کا جواب ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ اگر تمہاری مراد یہ ہے کہ معین شکل یعنی یقینی تشخصی کے ساتھ صورت کی علت ہے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کیونکہ متعین شکل زائل ہو جاتی ہے۔ باوجودیکہ صورت تشخصیہ باقی رہتی ہے جیسے شمعہ میں اور اگر کہتے ہو کہ شکل کلی علت ہے تو یہ ہم نہیں مانتے۔

قولہ ولیس کذلک: بلکہ تشکل جزئی زائل ہو جاتی ہے مگر صورت متشخصہ باقی رہتی ہے۔ معلوم ہوا

ہوا کہ یہ علت نہیں ہے۔

والشکل لایوجد قبل الهیولی فهی اما متقدمة علیه او معه فلو کانت الصورة علة لوجود الهیولی لکانت متقدمة علی الهیولی بالذات والهیولی متقدمة علی الشکل بالذات او معه بحکم المقدمة الثانیة فکانت الصورة متقدمة علی الشکل بالذات لان المتقدم علی المتقدم علی الشی والمتقدم علی ما مع الشی متقدم علیه هف بحکم المقدمة الاولی وانت تعلم ان الحکم بان المتقدم علی ما مع الشی متقدم علی ذلک الشی لایظهر صحته فی التقدم و المعیة الذاتیین وقد یقال الهیولی متقدمة علی الشکل قطعا بناء علی ان لحوق الشکل انما هو بمشارکة الهیولی وحینئذ لایحتاج الی المقدمة الممنوعة

ترجمہ: اور شکل ہیولی سے قبل نہیں پائی جاتی پس وہ یا تو اس پر مقدم ہوگی یا اس کے ساتھ ہوگی۔ پس اگر صورت وجود ہیولی کے لئے علت ہوتی تو البتہ وہ ہیولی سے بالذات مقدم ہوتی۔ اور ہیولی مقدم ہے شکل سے بالذات یا اس کے ساتھ ہوتا ہے دوسرے مقدمہ کی رو سے لہذا صورت مقدم ہوتی ہے شکل سے بالذات۔ اس لئے کہ مقدم علی الشئے پر جو مقدم ہوتا ہے اور وہ جو مقدم مع الشئے ہے اس پر تو شئے پر بھی مقدم ہوتا ہے۔ اور خلاف مفروض ہے پہلے مقدمہ کی رو سے اور آپ جانتے ہیں کہ مقدم علی ما مع الشئے متقدم علی ذلک الشئے کا حکم تقدم اور معیت ذاتی کی صورت میں اس کا درست نہیں ہوتا۔ اور کہا جاتا ہے کہ ہیولی مقدم ہوتا ہے شکل سے قطعاً کیونکہ شکل کا لحوق ہیولی کی شرکت سے ہوا کرتا ہے۔ لہذا اس وقت مقدمہ ممنوعہ کی ضرورت نہ رہے گی۔

تشریح: قولہ لایوجد: جیسا کہ عنقریب آئے گا کہ شکل کا لحوق ہیولی کی شرکت سے ہوتا ہے

قولہ فلو کانت: خواہ واسطہ بن کر یا آلہ بن کر دونوں کی نفی کرتا ہے۔

قولہ هف: یعنی صورت کا بالذات مقدم ہونا شکل ہے۔

قولہ المقدمة الاولی: جو متن میں گذر چکا ہے کہ صورت یا شکل کے ساتھ ہوگی یا اس کے بعد ہوگی۔

قولہ وقد یقال: یہاں سے وانت تعلم کے اعتراض کا جواب دے رہے ہیں۔

قولہ لحوق الشی: جب تک ہیولی شریک نہ ہوگا شکل نہیں بن سکتی۔

قولہ الی المقدمة الممنوعة: وہ یہ کہ المتقدم علی ما مع الشئے متقدم علی ذلک الشئ مع الشئ پر جو چیز مقدم ہے وہ شئے پر بھی مقدم ہوگی۔ دوسرے لفظ میں یہ سمجھ لو کہ ہیولی اور شکل دونوں ساتھ ہوتے

ہیں اور صورت ہیولیٰ سے مقدم ہوتی ہے لہذا جو ہیولیٰ کے ساتھ ہے یعنی شکل اس پر بھی مقدم ہوگی۔

فاذن وجود کل منهما عن سبب منفصل هذا مبنى على ما زعموا من ان المتلازمين يجب ان يكون احدهما علة موجبة للاخر او يكونا معلولى علة موجبة لهما ليتحقق التلازم اذ العلة الموجبة ما يمتنع تخلف المعلول عنه سواء كانت علة تامة او جزء الاخير منها فهى مستلزمة للمعلول وبالعكس او احد المعلولين مستلزم لها وهى مستلزمة للمعلول الأخر وبالعكس،

ترجمہ: پس اس وقت دونوں کا وجود کسی سبب منفصل کے ذریعہ ہوگا۔ یہ دعویٰ ان کے اس زعم پر مبنی ہوگا کہ متلازمین میں سے ایک کے لئے واجب ہے کہ وہ علت موجبہ ہے دوسرے کے لئے۔ یا پھر دونوں کسی علت موجبہ کے معلول ہیں تاکہ تلازم متحقق ہو جائے کیونکہ علت موجبہ وہ ہے کہ اس سے معلول کا تخلف محال ہے خواہ وہ علت تامہ ہو یا اس کا جزء اخیر ہو۔ پس معلول کے لئے وہ مستلزم ہوتی ہے اور اس کا برعکس بھی ہے۔ یا پھر معلولین میں سے ایک اس کے لئے مستلزم ہو، اور وہ معلول آخر کے لئے مستلزم ہو۔ یا اس کے برعکس ہو۔

تشریح: قولہ فاذن وجود: جب پہلی دونوں صورتیں باطل ہیں تو تیسری بھی باطل ہے۔

قولہ سبب منفصل: سبب منفصل جو اجسام سے جدا ہو وہ عقل عاشر ہے۔

قولہ علی ما زعموا: سابق میں مصنف کی قائم کردہ ہدایت گذر چکی ہے جس میں ہیولیٰ اور صورت کے درمیان تلازم کی کیفیت بیان کرنے وقت کہا گیا ہے۔ ہیولیٰ صورت کے لئے اور صورت ہیولیٰ کے لئے علت نہیں ہے۔ لہذا دونوں ملکر تیسری چیز کے معلول ہیں اور تیسری چیز ہی ان کی علت ہے۔

قولہ لیتحقق التلازم: گویا ان کے نزدیک دو چیزوں کے درمیان لزوم کی یہی دو صورتیں ہیں کہ ہر ایک دوسرے کیلئے علت ہو یا دونوں کسی تیسری کے معلول ہوں۔

قولہ تخلف المعلول عنه: یعنی ایسا نہ ہو کہ علت پائی جائے اور معلول نہ پایا جائے۔

قولہ او جزء الاخیر: جزء اخیر ان کی اصطلاح میں شرط کو کہتے ہیں۔ نیز یہ کہ علت موجبہ اور علت تامہ میں عام خاص کی نسبت ہے۔ علت موجبہ عام ہے اور علت تامہ خاص ہے کیونکہ علت صوری علت موجبہ ہے۔ جب یہ پائی گئی تو معلول پا یا جائے گا مگر یہاں علت تامہ نہیں پائی جاتی۔

قولہ وبالعکس: یعنی معلول علت موجبہ کیلئے مستلزم ہے مگر عکس لغوی ہے اصطلاحی نہیں ہے۔

وههنا بحث لانه ان اعتبر فى العلة الموجبة الايجاد فلا نسلم انه اذا لم يكن

احد المتلازمین علۃ موجبۃ للاخر ولم یکونا معلولی علۃ موجبۃ لہما لزم امکان انفراد احدہما عن الاخر وھو ظاھر وان لم یعتبر لم یلزم ان تکون الھیولی علۃ فاعلیۃ علی تقدیر کونہا علۃ موجبۃ فلا یکون وصف العلۃ بالفاعلیۃ فیما سبق مناسبا للمقام

ترجمہ اس پر بحث ہے کیونکہ اگر علت موجبہ میں ایجاد کا اعتبار کیا جائے تو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ جب متلازمین میں سے کوئی ایک دوسرے کے لئے علت موجبہ نہ ہو یا دونوں کسی تیسری علت موجبہ کے معلول نہ ہوں تو دونوں متلازمین کا ایک دوسرے سے جدا ہونا لازم آئے اور یہ بالکل ظاہر ہے اور اگر علت موجبہ میں ایجاد کا اعتبار نہ کیا جائے تو لازم نہیں آتا کہ ہیولی علت موجبہ ہونے کی صورت میں علت فاعلی بھی ہو لہذا علت کو فاعلی کے ساتھ متصف کرنا ماسبق میں مقام کے مناسب نہیں ہے۔

تشریح قولہ ههنا بحث: ابھی اوپر جو بیان کیا گیا ہے کہ ہذا مبنی الخ شارح اس پر بحث کرتے ہیں قولہ ان لم یعتبر: یعنی علت موجبہ کا علت موجبہ ہونا اعتبار نہ کیا جائے۔
قولہ علۃ موجبۃ: یعنی علت موجبہ ہونے کے باوجود علت فاعلی ہونا لازم نہیں ہے جب موجبہ کو موجبہ تسلیم نہیں کیا جائے گا
قولہ مناسبا للمقام: سالق میں ماتن نے لکھا ہے شئے کی علت فاعلیہ شئے سے قبل موجود ہوتی ہے۔

ولیست الھیولی غنیۃ عن الصورۃ من کل الوجوہ لما بینا انہا لا تتقوم بالفعل بدون الصورۃ ای بدون ماھیتہا التی تستحفظ المادۃ بتوارد افرادھا علیہا ولو زال صورۃ عنہا ولم تقترن صورۃ اخری بہا عدمت المادۃ فتلک الصور المتواردۃ علیہا کالدعائم تزال واحدۃ منہا عن السقف وتقام مقامہا دعامۃ اخری فتکون السقف باقیا علی حالہ تبعا تبعا لتلک الدعائم

ترجمہ اور ہیولی صورت سے مستغنی نہیں ہے پورے طور سے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ کیونکہ ہیولی بالفعل بغیر صورت کے متقوم نہیں ہوتا۔ یعنی اس کی ماہیت کے بغیر وہ ماہیت جو مادہ کی حفاظت کرتی ہے افراد صورت کے وارد ہونے کی وجہ سے اس پر۔ اور اگر ایک صورت ختم ہو جائے اس سے اور دوسری صورت اس کے ساتھ لگی رہے تو مادہ ہی معدوم ہو جائے گا۔ لہذا

مادہ پر وارد ہونے والی یہ صورتیں مانند ستونوں کے ہیں۔ ان میں سے ایک ستون جب ہٹ جاتا ہے، تو دوسرا ستون اس کے قائم مقام ہوجاتا ہے۔ تو چھت اپنی حالت پر باقی رہتی ہے۔ ستونوں کے تعاقب کی وجہ سے

تشریح

قولہ لاتقوم: اس سے یہ اشارہ کرنا مقصود ہے کہ ہیولیٰ وجود ذہنی میں صورت کا محتاج ہے ہی نہیں بلکہ خارج میں اس کا محتاج ہے۔ نیز اس کی طرف اشارہ ہے کہ ہیولیٰ اگرچہ ایجاد میں صورت کا محتاج نہیں ہوتا بلکہ اپنے وجود خارجی اور بقا میں صورت کا یقیناً محتاج ہوتا ہے لہٰذا ہیولیٰ بالکلیہ صورت سے مستغنی نہیں ہے۔

قولہ تستحفظ: صورت جسمیہ کے دو درجے ہیں، بدرجۂ ماہیت، اور بدرجۂ تشخص۔ شارح نے احتیاج کی نوعیت کی جانب اشارہ کیا ہے۔

قولہ بتوارد: یعنی ایک صورت مشخصہ اگر مادہ سے زائل ہوتی ہے تو دوسری اس کی جگہ آجاتی ہے۔

قولہ بتعاقب: یہی حال ہیولیٰ کے وجود فی الخارج کا ہے کہ متعینہ صورتیں زائل ہوتی اور دوسری متعینہ صورتیں وارد ہوتی ہیں۔ اور ہیولیٰ باقی رہتا ہے۔

وليست الصورة ايضا غنية عن الهيولى من كل الوجود لما بينا انها لا توجد بدون الشكل المفتقر الى الهيولى فالهيولى تفتقر الى الصورة فى وجودها وبقائها، اقول فيه بحث اذ لو كان ما ذكره كافيا لاثبات الهيولى مفتقرة الى الصورة فى البقاء لكانت الصورة ايضا مفتقرة الى الهيولى فيه لما تبين ايضا ان الصورة لا توجد بالفعل بدون الهيولى،

ترجمہ

اور صورت بھی ہیولیٰ سے مستغنی نہیں ہے پورے طور پر، جیسا کہ ہم بیان کرچکے ہیں۔ کہ صورت شکل کے بغیر نہیں پائی جاتی۔ اور شکل ہیولیٰ کی محتاج ہے لہٰذا ہیولیٰ صورت کا اپنے وجود اور بقا میں محتاج ہے۔ میں کہتا ہوں اس میں اعتراض ہے۔ اس لئے کہ اگر مصنف کا بیان اس بات کو ثابت کرنے کے لئے کافی ہوتا کہ ہیولیٰ محتاج ہے اپنی بقا میں تو البتہ صورت بھی اپنی بقا میں ہیولیٰ کی محتاج ہوگی۔ جیسا کہ یہ بھی ظاہر ہوچکا ہے۔ کہ صورت بغیر ہیولیٰ کے بالفعل نہیں پائی جاتی

تشریح

قولہ غنیۃ عن الہیولیٰ: جس طرح ہیولیٰ من کل الوجوہ صورت سے مستغنی نہیں۔

قولہ لما بینا: کہ صورت یا تو شکل کے ساتھ ہوگی یا اس کے بعد ہوگی۔

قولہ فی وجودھا وبقائھا: تو ترتیب یہ ہوئی کہ صورت محتاج ہے شکل کی اور شکل ہیولیٰ کی۔ گویا ہیولیٰ اور

صورت میں سے ہر ایک دوسرے کے محتاج ہیں۔ جہت احتیاج دونوں کی جداگانہ ہے ہیولی اپنے وجود اور بقا میں صورت کا محتاج ہے اور صورت اپنے وجود خارجی میں مادہ یعنی ہیولی محتاج ہے۔

قولہٗ بحث: جہت احتیاج پہلے سمجھ لیں کہ ہیولی اپنے قیام میں صورت کا محتاج ہے اور صورت اپنے وجود میں ہیولی کی محتاج ہے۔

وقد يقال هذا مناف لما سبق من ان الصورة ليست علة للهيولى اذ لا معنى للعلة الا ما يحتاج اليه الشي فی تحققه فلو افتقرت الهيولى الى الصورة فی الوجود لكانت الصورة علة لها والجواب ان المراد ههنا ان الهيولى مفتقرة الى طبيعة الصورة لا الى الصورة المتشخصة لجواز انتفائها مع بقاء الهيولى والمذكور سابقا هو ان الصورة المتشخصة ليست علة للهيولى فلا منافاة فيه

ترجمہ اور کہا جاتا ہے کہ یہ ما سبق کے منافی ہے کہ انہوں نے کہا ہے کہ صورت ہیولی کے لئے علت نہیں ہے۔ کیونکہ علت کے اس کے علاوہ کوئی معنی نہیں کہ شی اپنے تحقق میں اس کی محتاج ہو۔ پس اگر ہیولی صورت کی محتاج اپنے وجود میں ہو تو البتہ صورت اس کے لئے علت ہو جائے گی۔ اور جواب اس اعتراض کا یہ ہے کہ یہاں پر مراد یہ ہے کہ ہیولی کی طبیعت صورت کی محتاج ہے۔ صورت مشخصہ کی نہیں۔ کیونکہ صورت مشخصہ کا انتفاء ہیولی کے باقی رہنے کے ساتھ جائز ہے۔ اور پہلے جو مذکور ہے وہ یہ ہے کہ صورت مشخصہ ہیولی کے لئے علت نہیں ہے لہذا دونوں میں کوئی منافات نہیں ہے۔

تشریح قولہٗ هذا مناف: یہ ایک معارضہ ہے۔ اور اشارہ ہے ہیولی کا وجود میں صورت کے محتاج ہونے کی طرف۔

قولہٗ لكانت الصورة: خلاصہ یہ ہے کہ پہلے تم نے کہا کہ صورت ہیولی کے لئے نہیں ہے۔ یعنی ہیولی اپنے وجود میں صورت کا محتاج نہیں ہے۔ پھر یہ کہا کہ محتاج ہے تو اس سے معلوم ہوتا ہے کہ صورت ہیولی کے لئے علت ہے۔ لہذا دونوں قول میں منافات ہے۔

قولہٗ فلا منافاة: یعنی ہیولی طبیعیہ صورت کا محتاج ہے صورت مشخصہ کا نہیں ہے۔ اور جہاں علت ہونے کی نفی ہے وہاں صورت سے صورت مشخصہ کی نفی ہے۔ حاصل یہ کہ ہیولی صورت کا محتاج ہے یعنی ماہیت صورت کا اور ہیولی صورت کا محتاج ہے یعنی صورت معینہ کا۔ جہات بدلنے سے منافات کا اشکال ختم ہو گیا

والصورۃ مفتقرۃ الی الھیولی فی تشکلھا قیل لما تغایر جھتا التوقف فیھما لم یلزم الدور وارد علیہ انہ لا یلزم الدور من کون الھیولی مفتقرۃ الی الصورۃ فی التشکل وبالعکس اذ یحتاج کل منھما لا فی ذاتھا بل فی تشکلھا الی ذات الاخری لا الی تشکلھا وقد یجاب بان احدھما اذا کانت علۃ لتشکل الاخری فھی من حیث انھا متشخصۃ تکون متقدمۃ علی تشکل الاخری ومن مشخصاتھا الشکل فیلزم تقدمھا من حیث انھا متشکلۃ فلو انعکس الامر لدار والحق ان الشکل لیس مشخصا بمعنی انہ یفید الھذیۃ بل بمعنی انہ لازم للشخص من حیث ھو شخص وتقدم العلۃ یجب ان یکون بذاتھا وتشخصھا لا بلوازمھا ولا یتوھم ان تقدم الملزوم بالذات یوجب تقدم اللوازم فان العلۃ الملزومۃ لمعلولھا متقدمۃ علیہ بالذات مع استحالۃ تقدمہ علی نفسہ

ترجمہ

اور صورت اپنے تشکل میں ہیولی کی محتاج ہے۔ کہا گیا ہے کہ جب توقف کی دونوں جہات دونوں میں بدلی ہوئی ہوں تو دور لازم نہ آئے گا۔ اور اس پر ایک اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ دور لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ ہیولی تشکل میں صورت کا محتاج ہے اور اس کے برعکس بھی، کیونکہ ان دونوں میں سے ہر ایک دوسرے کا محتاج ہے مگر ذات میں نہیں بلکہ ایک اپنے تشکل میں دوسرے کی ذات کا محتاج ہے۔ اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ جب ان میں سے ہر ایک دوسرے کے تشکل کے لئے علت ہے تو وہ بحیثیت متشخص ہونے کے دوسرے کے تشکل پر مقدم ہوگا اور اس کے تشخصات میں سے ایک تشکل بھی ہے لہذا اس کو تقدم بحیثیت متشکل ہونے کے لازم آئے گا۔ پس اگر یہی قصہ دوسری جانب سے ہوا یعنی مذکورہ کا عکس ہو گیا تو دور لازم آجائے گا۔ اور صحیح یہ ہے کہ تشکل اس معنی کے اعتبار سے مشخص نہیں ہوتی کہ ہذیت کا فائدہ دے سکے۔ بلکہ بایں معنی ہے کہ جو شخص کے لئے بحیثیت شخص ہونے کے لازم ہے۔ اور علت کا تقدم اس کی ذات اور تشخص کی وجہ سے ہوتا ہے نہ کہ اس کے لوازم کی وجہ سے اور یہ وہم نہ کیا جائے کہ ملزوم کا بالذات تقدم لوازم کے تقدم کو واجب کرتا ہے۔ اس لئے کہ وہ علت جو اپنے معلول کی ملزوم ہو بالذات اپنے معلول پر مقدم ہوتی ہے۔ اس کے باوجود کہ شے کا تقدم علی نفسہ محال ہے۔

تشریح

قولہ قیل لما تغایر: یہ سید سند کے والد کا اعتراض ہے۔
قولہ لم یلزم الدور: کیونکہ ہیولی اپنے بقا میں صورت کا محتاج ہے اور صورت اپنے

تشکل میں ہیولی کی محتاج ہے ۔
قولہ وبالعکس : یعنی صورت محتاج ہو ہیولی اپنے تشکل میں ۔
قولہ لا الی تشکلہا : ہیولی اور صورت کے دو دو درجے ہیں۔ ایک ماہیت کا درجہ اور دوسرا ان کے تشکل اور تشخص کا درجہ، تو دونوں اپنے تشکل میں ایک دوسرے کی ذات کے محتاج ہیں تشکل کے محتاج نہیں ہیں لہذا لازم آنے کی شرط نہ پائی گئی۔ اس لئے دور لازم نہیں آئے گا۔
قولہ وقد یجاب : اس جواب میں دور باقی رکھنے کی کوشش کی گئی ہے۔ اور ثابت کیا گیا ہے کہ دور لازم آتا ہے۔
قولہ علی تشکل الاخری : کیونکہ علت واقع ہے اور علت معلول سے مقدم ہوا کرتی ہے۔
قولہ من حیث انہا متشکلۃ : گویا علت سے تشخص کے لئے مقدم ہوگی جس میں ماہیت بھی ہے اور تشخص بھی ہے۔
قولہ لان اہا : یعنی دوسرا بھی اگر علت ہے اول کے لئے تو اول سے مقدم ہوگا۔ اور جب مقدم ہوگا تو اپنے تشخص کے ساتھ مقدم ہوگا۔ اور اس کے تشخص میں سے تشکل ہونا بھی ہے لہذا وہ اپنے تشکل کے ساتھ مقدم ہوگا۔ تو وہی مقدم اور وہی موخر ہوا۔ تو دور لازم آئے گا۔
قولہ والحق : شارح یہاں سے اعتراض کے ایک مقدمہ کا رد کر کے دور کے لزوم کو باطل کرتے ہیں اور مقدمہ یہ ہے کہ من مشخصاتہا التشکل، اور علت کے تشخص میں سے شکل بھی ہے۔
قولہ من حیث ہو مشخص : اور وہ جو قاعدہ کلیہ ہے کہ علت معلول سے مقدم ہوتی ہے اس کی صورت یہاں یہ ہے کہ اس کا تقدم بذاتہا ہوتا ہے۔
قولہ لا بلوازمہا : لہذا نتیجہ یہ نکلے گا کہ شکل کا تقدم لازم نہیں آئے گا اس کے ساتھ یہ بھی کہ علت کا تقدم بحیثیت متشکل ہونے کے لازم نہیں آتا۔
قولہ لمعلولہا : جس طرح واجب الوجود علت مقدمہ ہے اور عقل اول معلول اور اس کے لئے لازم ہے
قولہ علی نفسہ : وہ معلول جو اپنی علت کے لئے لازم ہے جیسے عقل اول وہ نفس معلول سے مقدم ہو یہ محال ہے۔

فصل

فی المکان وھو اما الخلاء اراد بہ البعد المجرد عن المادۃ واکثر اطلاق الخلاء علی المکان الخالی عن الشاغل او السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح الظاھر من الجسم المحوی ۔ لان الجسم بکلیتہ فی مکانہ مال لہ فلم

یجزان یکون المکان امرا غیر منقسم لاستحالۃ ان یکون المنقسم فی جمیع جہاتہ حاصلا بتمامہ فیما لاینقسم ولاان یکون امرمنقسما فی جہۃ واحدۃ فقط لاستحالۃ کونہ محیطا بالجسم بکلیتہ فہو اما منقسم فی جہتین اوفی الجہات کلہا وعلی الاول یکون المکان سطحا عرضیا لاستحالۃ الجوھری ولایجوز ان یکون حالا فی المتمکن والا لانتقل بانتقالہ بل فیما یحویہ ویجب ان یکون مماسا للسطح الظاہر من المتمکن فی جمیع جہاتہ والالم یکن مالیا لہ فہو السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح الظاہر من الجسم المحوی وھذا مذہب المشائین

ترجمہ

یہ فصل مکان کے بیان میں ہے اور وہ یا تو خلاء کا نام ہے۔ مراد اس سے وہ بعد ہے جو مجرد عن المادہ ہوتا ہے۔ اور خلا کا زیادہ اطلاق اس مکان پر ہوتا ہے جو شاغل سے خالی ہو۔ یا مکان نام ہے جسم حاوی کی سطح باطن کا جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے مماس ہو اس لئے جسم پورے طور پر اپنے مکان میں ہوتا ہے اور اس کو بھرے ہوئے ہوتا ہے پس جائز نہیں ہے کہ مکان ایسی چیز ہو جو منقسم نہ ہو اس لئے کہ یہ محال ہے کہ جو چیز تمام جہات میں منقسم ہوتی ہو پورے طور پر اس چیز میں حاصل ہو جائے جو منقسم نہیں ہے اور نہ یہ جائز ہے کہ ایک جانب میں منقسم ہو صرف اس وجہ سے کہ محال ہے کیونکہ جہت واحد میں منقسم ہونے والی کے لئے جسم کو پورے طور پر محیط ہوتا ہے۔ پس مکان یا تو دو جہت میں منقسم ہوگا یا تمام جہت میں۔ پہلی صورت میں مکان سطح عرضی کا نام ہوگا کیونکہ سطح جوہری محال ہے اور یہ جائز نہیں کہ مکان اپنے متمکن میں حلول کرنے والا ہو ورنہ مکان اپنے متمکن جسم کے منتقل ہونے سے منتقل ہو جائے گا بلکہ اس چیز میں جو اس کو حاوی ہے۔ اور یہ بھی واجب ہے کہ مکان متمکن کی سطح ظاہر سے مماس بھی ہو اس کی تمام جہات میں، ورنہ اس کو پورے طور پر بھرنے والا نہ ہوگا۔ پس مکان جسم حاوی کی سطح باطن کا نام ہوا جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے مماس ہو۔

تشریح

قولہ فصل فی المکان: یعنی اس بات کی تحقیق کے بارے میں کہ مکان کیا ہے۔ مصنف نے اب تک جسم کی حقیقت سے بحث کی ہے کہ جسم کے اجزاء، صورت جسمیہ، ہیولی وغیرہ کے احوال سے بحث کی ہے۔ مگر چونکہ اہم مقاصد جسم کا متمکن بالمکان ہونا ہے اسلئے پہلے مکان کی حقیقت سے بحث کریں گے۔

اس کے بارے میں فلاسفہ کے مختلف مذاہب ہیں۔ مذاہب کے بیان سے قبل یہ سمجھو کہ مکان کی حقیقت کیا ہے۔ مکان جسم کا جزء ہے کہ نہیں اگر جزء ہے تو ہیولی یا صورت جسمیہ ہوگا کیونکہ اجزائے جسم

یہی دو ہیں۔ لیکن اگر مکان جسم کا جز نہیں ہے تو مکان کے معنی وہ ہیں جو عرف عام میں مشہور ہیں کہ شئے جس پر قرار پائے۔ جیسے تخت کے لئے زمین قرار گاہ ہے۔ یا مکان وہ چیز ہے جس میں جسم حاصل ہو، اگر مکان وہ چیز ہے جس میں جسم موجود ہے تو اس کی دو صورت ہے۔ مکان جسم سے خالی نہ ہوگا بلکہ پورے طور پر جسم سے گھرا ہوا ادر پُر ہے۔ جیسے پانی کے لئے پیالہ کا اندرونی حصہ۔ یا جسم کو پورے طور سے محیط نہ ہوگا۔ بلکہ کچھ حصہ مکان کا جسم سے خالی بھی ہوگا جیسے گھر زید کے لئے، کہ زید سے مکان بہت خالی رہتا ہے دوسرے کی بھی وسعت رہتی ہے۔

یا مکان ایسے طول، عرض، عمق کا نام ہے یعنی بعد کا جو جسم متمکن کے طول، عرض، عمق کے مساوی ہوگا، پھر یہ بعد آیا بعد موجود ہے یا بعد معدوم

یا مکان نام ہے جسم حاوی کی سطح باطن کا جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے ملا ہوتا ہے۔ مذکورہ احتمالات سبعہ میں سے فلاسفہ کی کوئی نہ کوئی جماعت کسی نہ کسی کی قائل ہے۔ فلاسفہ نزاع لفظی سے تو بحث کرتے نہیں البتہ علوم عقلیہ میں اختلاف کرتے ہیں۔ نزاع معنوی یہ ہے کہ اس کے مفہوم میں اتفاق پایا جائے مگر مصداق میں اختلاف ہو۔ بحث کے بعد انہوں نے مکان کے علامات و اوصاف پر اتفاق کر لیا ہے۔

علامت یہ ہے کہ جسم مکان کیطر ف لفظ فی کے ذریعہ منسوب ہوتا ہے اور جسم کا بنفسہ مکان سے منتقل ہونا ممکن ہے۔ ایک مکان میں دو جسم کا ہونا محال ہوتا ہے۔ ان پر تو سب کا اتفاق ہے۔ جس مکان میں یہ تینوں احتمالات ہوں گے اسی کو زیر بحث لانا ہے۔ باقی احتمالات قابل اعتبار نہیں۔ اور مصنف کے نزدیک یہ علامتیں صرف بعد اور جسم حاوی کی سطح باطن میں پایا جاتا ہے اس لئے صرف انہیں کو بیان بھی کریں گے۔

قولہ اما الخلاء: چونکہ خلا اس کو کہتے ہیں جو شاغل سے خالی ہو۔ اور چونکہ مصنف نے آگے تردید جو بیان کیا ہے وہ درست نہ ہوتی اس لئے آگے ہی مصنف نے اس کی مراد ظاہر کر دیا۔

قولہ لان الجسم: مصنف نے مکان کے بیان کرنے میں تردیدی انداز بیان کر دیا جو دلیل کا محتاج ہے اس لئے شارح نے اس کی دلیل بیان کیا ہے۔

قولہ غیر منقسم: یعنی تقسیم قبول نہ کرتا ہو۔ کیونکہ جب جسم تقسیم کو قبول کرتا ہو تو اس کی تقسیم سے مکان بھی منقسم ہو جائے گا۔ اس قید سے نقطہ کو خارج کرنا ہے کیونکہ قابل تقسیم نہیں ہے۔

قولہ فیما لا ینقسم: خواہ تقسیم وہمی ہو یا عقلی۔ کوئی بھی قبول نہ کرے۔

قولہ الجوهری: یعنی وہ جوہر جو دو جہت میں قابل تقسیم ہو۔

قولہ ما لیا لہ: اور پورے طور پر ملا مکان کے لئے ضروری ہے۔

- - - - -

8/1

وعلی الثانی یکون المکان بعدا منقسما فی جمیع الجهات مساویا للبعد الذی فی الجسم بحیث ینطبق احدهما علی الآخر ساریا فیه بکلیته فذلک البعد الذی هو المکان اما ان یکون امراموهوما یشغله الجسم ویملاؤه علی سبیل التوهم وهذا مذهب المتکلمین واما ان یکون امراموجودا ولایجوزان یکون بعدا مادیا قائما بالجسم والایلزم من حصول الجسم فیه تداخل الاجسام فهو بعد مجرد وهذا مذهب الاشراقین ویسمونه بعدا مفطورا الزعمهم انه فطر علیه البداهة وصحفه بعضهم بالمقطور بالقاف ای لعل له الاقطار ویجب ان یکون جوهرالقیامه بذاته وتوارد الممکنات علیه مع بقائه لبشخصه فکانه جوهر متوسط بین العالمین اعنی الجواهر المجردة التی لاتقبل اشارة حسیة والاجسام التی هی جواهر مادیة کثیفة وحینئذ تکون الاقسام الاولیة للجوهر ستة لاخمسة علی ماهو المشهور

ترجمہ اور دوسری صورت میں مکان اس بعد کا نام ہے جو تمام جہات میں منقسم ہو، اور اس بعد کے مساوی ہو جو جسم میں پایا جاتا ہے۔ اس طور پر کہ ایک دوسرے میں منطبق ہوتا ہے۔ اور اس میں بالکلیہ سرایت کئے ہوتا ہے پس یہی بعد مکان ہے۔ اور یا بعد امر موہوم ہوگا جسم جس کو بھرے ہوئے ہے اور اس کو علی سبیل التوہم مشغول کئے ہوگا اور یہ متکلمین کا مذہب ہے۔ اور یا مکان امر موجود ہوگا۔ اور یہ جائز نہیں کہ مکان بعد مادی کا نام ہو جو جسم کیساتھ قائم ہو ورنہ اس میں جسم کے حصول سے تداخل لازم آئے گا لہذا مکان بعد مجرد کا نام ہے۔ اور یہ اشراقیہ کا مذہب ہے اس کا دوسرا نام بعد مفطور بھی ہے۔ ان کا گمان یہ ہے کہ مکان بعد مجرد فطری اور بدیہی ہے۔ اور بعض نے اس کو مقطور قاف کے ساتھ پڑھا ہے۔ یعنی وہ بعد جس کے تین خطوط ہوں، اور واجب ہے کہ بعد مجرد عن المادہ جوہر ہو کیونکہ وہ بذاتہ قائم ہوتا ہے اور اس پر ممکنات کا توارد ہوتا رہتا ہے۔ اور وہ متعین طور پر باقی رہتا ہے۔ پس گویا مکان ایسا جوہر ہے جو دونوں عالم میں متوسط ہے یعنی ایک طرف جواہر مجردہ ہیں کہ جو اشارہ حسیہ کو قبول نہیں کرتے۔ تو دوسری طرف وہ اجسام ہیں، جو جواہر مادیہ کثیفہ ہیں۔ اور اس صورت میں جوہر کی اقسام اولی چھ ہو جائیں گی جیسا کہ مشہور ہے۔

تشریح قولہ علی الثانی: یعنی مکان کا تین جہت میں تقسیم قبول کرنا۔

قولہ فذلک البعد: مصنف علیہ الرحمۃ یہاں سے مکان کے سلسلے میں مذاہب کا بیان شروع کرتے ہیں۔

8/2

قولہٗ ما ذهب المتكلمين : ان کا مذہب مکان کے بارے میں یہ ہے کہ مکان بعد موہوم غیر موجود کا نام ہے جس کو وہم نے گھڑ لیا ہے۔

قولہٗ انه فطر عليه : یعنی انسان پیدائشی طور پر مکان کو بداہتہ جانتا ہے جس کے لئے استدلال کی کوئی ضرورت نہیں ہے۔

قولہٗ لقيامه بذاته : کیونکہ سابق میں ثابت ہوچکا ہے کہ ممکن جو قائم بنفسہ ہو اسکو جوہر کہتے ہیں۔

قولہٗ فكانه : بعد مجرد پر ان قیود کے بعد اب مکان کی حقیقت بطور تفریع بیان کرتے ہیں۔

قولہٗ حينئذ : یعنی جب کہ بعد مجرد کا ثبوت جوہر میں سے ہوگیا ہے۔

قولہٗ لاخمسة : جوہر اپنی ذات میں اور فعل میں مفارق ہوگا تو یہ عقل ہے۔ یا صرف ذات میں ہی مفارق ہوگا تو یہ نفس ہے۔ یا جوہر غیر مفارق ہوگا تو اس صورت میں یا وہ محل ہے تو وہ ہیولیٰ ہے۔ یا حال ہوگا تو وہ صورت ہے۔ یا دونوں سے مرکب ہوگا تو وہ جسم ہے۔

والاول باطل فتعين الثاني وانما قلنا الاول باطل لانه لو كان خلاء فاما ان يكون لا شيئا محضا او بعدا موجودا مجردا عن المادة لا سبيل الى الاول لانه يكون خلاء اقل من خلاء فان الخلاء بين الجدارين اقل من الخلاء بين المدينتين وما يقبل الزيادة والنقصان استحال ان يكون لا شيئا محضا قيل قبول الزيادة والنقصان فيه انما هو على فرض وجوده فلا يلزم منه الا الوجود الفرضي واما كونه موجودا حقيقة فغير لازم وقد يجاب عنه بانا نعلم بالضرورة ان التفاوت بينهما حاصل مع قطع النظر عن ذلك الفرض

ترجمہ اور پہلا یعنی مکان کا خلاء باطل ہے لہٰذا ثانی متعین ہوگیا۔ اور ہم نے اسی لئے کہا کہ اول باطل ہے کہ اگر مکان خلا کا نام ہوگا تو یا تو وہ لاشئ محض ہوگا یا بعد موجود مجرد عن المادہ ہوگا پہلی صورت باطل ہے۔ کیونکہ ایک خلا دوسرے کے مقابلہ میں کم ہوتا ہے اس لئے کہ دو دیواروں کے درمیان کا خلا دو شہروں کے درمیان خلاء سے کم ہوتا ہے اور جو چیز زیادتی اور کمی کو قبول کرتی ہے اس کا لاشئ محض ہونا محال ہے۔

اعتراض کیا گیا ہے کہ اس میں زیادتی اور کمی کا قبول کرنا اس کا وجود فرض کرلینے کی وجہ سے ہے پس لازم نہیں آتا مگر وجود فرضی، اور بہر حال خلاء کا امر حقیقی ہونا تو یہ لازم ہے۔ اس اعتراض کا جواب یہ

دیا گیا ہے کہ ہم بداہتہ جانتے ہیں کہ اس فرض کرنے سے قطع نظر کرتے ہوئے بھی دونوں خلاء کے مابین تفاوت موجود ہے۔

تشریح

قولہ الاول باطل: اس فصل کے شروع میں ماتن نے کہا تھا کہ مکان یا تو خلاء کا نام ہے یا جسم حاوی کی سطح باطن کا نام ہے۔ یہاں اسی کو بیان کرتے ہیں۔ اور اول سے مراد یہ ہے کہ مکان خلا کا نام ہو۔

قولہ والثانی: مکان جسم حاوی کی سطح باطن کا نام ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر کا سے ملی ہوئی ہے۔

قولہ مجرد اعن المادۃ: لیکن چونکہ دونوں تالی کی شقیں باطل ہیں لہذا مقدم بھی باطل ہے۔

قولہ قیل: اس اعتراض کا حاصل یہ ہے کہ نفس الامر میں تفاوت ثابت نہیں ہے بلکہ ثابت یہ ہے کہ اگر یہاں کوئی بعد موجود ہوتا تو یقیناً اس میں تفاوت ہوتا۔

قولہ علی فرض وجودہ: لہذا اگر خلاء کا وجود فرض نہ کرتے تو کوئی استحالہ لازم نہ آتا۔

قولہ الوجود الفرضی: متکلمین مکان کا فرضی وجود مانتے ہیں۔ اس سے ان کا مذہب ثابت ہو جاتا ہے۔

قولہ فغیر لازم: تاکہ محققین کا مسلک ثابت کیا جاسکے۔

قولہ مع قطع النظر: یعنی خلاء کا وجود فرض کیا گیا ہے۔ اس سے قطع نظر کرکے تفاوت بہر حال دونوں میں بداہتہ پایا جاتا۔

اقول ان اراد الترديد بين اللاشئ في الخارج والموجود فيه كما هو الظاهر اذ العادة جارية بابطال مذهبي المتكلمين والاشراقيين بوجهين ابطل بهما شقي الترديد الاول بالاول والثاني بالثاني فيلزم ان ما ذكره لا يدل على انما ليس لاشيئا في الخارج بل يدل على انه ليس لاشيئا محضا في نفس الامر وان اراد الترديد بين اللاشئ في نفس الامر والموجود فيها فتتسع دائرة المناقشة في الشق الثاني،

ترجمہ

میں جواب دوں گا کہ اگر لاشئ فی الخارج اور موجود فی الخارج کے درمیان تردید یہ بیان کرنا مقصود ہو جیسا کہ یہی ظاہر ہے۔ اس لئے کہ مشائیہ کی عادت چلی آرہی ہے کہ وہ ان دونوں مذاہب یعنی متکلمین اور اشراقیہ کے مذہب کو باطل کیا کرتے ہیں ایسی دو وجہوں سے کہ تردید کی دونوں شق باطل کرتے ہیں۔ اول شق سے اول کو اور ثانی سے ثانی مذہب کو باطل کرتے ہیں۔ پس لازم آتا ہے کہ جو مصنف نے ذکر کیا ہے۔ وہ اس پر دلالت نہیں کرتا کہ

لاشی محض خارج میں نہیں ہے۔ بلکہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ نفس الامر میں لاشی محض نہیں ہے اور اگر مصنف نے لاشی فی نفس الامر اور موجود فی نفس الامر میں تردید کا ارادہ کیا ہے تو شق ثانی میں مناظرہ کا دروازہ وسیع ہو جائے گا۔

تشریح قولہ الترديد: مصنف کا یہ قول ہے جس کو شارح تردید سے تعبیر کرتے ہیں۔ "اما ان یکون لاشیأ (الی) مجردا عن المادة"، چونکہ اس میں اما اور او کے ذریعہ استدلال کیا ہے اسلئے اس کو تردید کہا جاتا ہے۔

قولہ بابطال: اس مسئلہ پر متکلمین مکان کو امر موہوم غیر موجود کہتے ہیں اور اشراقیہ بعد موجود غیر مجرد مانتے ہیں۔

قولہ الاول بالاول: اول سے مراد متکلمین کا اور ثانی سے اشراقیہ کا مذہب مراد ہے۔

قولہ لایدل: یعنی اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ شی موجود فی الخارج ہے بلکہ وہ بیان اس پر دلالت کرتا ہے کہ نفس الامر میں موجود ہے کیونکہ تفاوت کا ثبوت نفس الامر میں ہے اعتبار معتبر ہو یا نہ ہو، لہذا جب تفاوت نفس الامری ہے تو اس تفاوت کے ساتھ جو موصوف ہے یعنی بعد وہ بھی نفس الامری ہوگا نہ کہ خارجی،

قولہ لاشیأ محضا: اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خلاء خارج میں لاشی محض ہے۔

قولہ فی الشق الثانی: یعنی نفس الامر میں، کیونکہ شق ثانی میں جو مصنف نے بیان کیا ہے وہ اس پر دال ہے کہ بعد مجرد خارج میں موجود نہیں ہے۔ اور بہر حال یہ بات کہ نفس الامر میں اس کا وجود نہیں ہے تو وہ اس دلیل سے ثابت نہیں ہوتا۔

دائرہ مناقشہ کی وسعت یہ ہے کہ مصنف کا قول "لو وجد البعد مجردا الخ" اس پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ ایسا بعد نہیں ہے جو مجرد ہو اور نفس الامر میں موجود ہو بلکہ اس پر دلالت کرتا ہے کہ وہ ایسا بعد نہیں ہے جو مجرد ہو اور موجود فی الخارج ہو۔ ان دونوں صورتوں میں سے ثانی صورت اول کو لازم نہیں ہے کیونکہ بعد مجرد عن المادة نفس الامر میں موجود ہے۔ یہ قول اپنی حقیقت میں اس قول کے خلاف ہے کہ بعد مجرد موجود فی الخارج ہو اس صورت میں جائز ہے کہ اول بعد مجرد ہو اور محل سے مستغنی ہو اور دوسرا موجود فی الخارج محل کا محتاج ہو

لاسبيل الى الثانی لانہ لو وجد البعد مجردا عن الهيولى لكان لذاته غنيا عن المحل والالكان لذاته مفتقرا اليه وهذا مناف لتجرده فاستحال اقترانه به اى على وجه الافتقار هذا خلف لانه مفتقر اليه فى الاجسام وفيه بحث

لانہ موقوف علی تماثل الابعاد المادیۃ والمجردۃ مع ان المادیۃ اعراض والمجردۃ جواھر وعلی عدم الواسطۃ بین الحاجۃ والغنی الذاتیتین وکلاھما ممنوعان

ترجمہ اور دوسری صورت بھی باطل ہے کیونکہ اگر ایسا پایا گیا جو ہیولی سے مجرد ہے تو مفرد یہ لذاتہ محل سے غنی ہوگا۔ ورنہ لازم آئے گا کہ شئے لذاتہ اس کی محتاج ہے۔ اور یہ اس کے مجرد ہونے کے منافی ہے۔ پس اس کا اقتران محال ہے علی وجہ الافتقار، اور یہ خلاف مفروض ہے اس لئے کہ وہ اجسام میں محتاج الیہ ہے۔ اور اس میں بحث ہے۔ اس لئے کہ وہ ابعاد مادیہ اور ابعاد مجردہ کے درمیان مماثلت پر موقوف ہے۔ باوجودیکہ ابعاد مادیہ عرض ہیں۔ اور ابعاد مجردہ جواہر ہیں۔ اور اس بنا پر بھی حاجت ذاتی اور غنی ذاتی کے درمیان کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اور یہ دونوں ناقابل تسلیم ہیں۔

تشریح قولہ السبیل الی الثانی: دوسری صورت یہ ہے کہ مکان خلا کا نام ہو۔ اس طرح سے خلاء بعد مجرد عن المادہ ہے۔

قولہ لانہ غنیا: کیونکہ قاعدہ ہے کہ جب کسی چیز کا وجود بغیر کسی دوسری چیز کے ممکن ہو تو وہ چیز اس کی محتاج نہیں ہوا کرتی۔

قولہ ھذا: یعنی افتقار اس کے موجود ہونے کے منافی ہے۔

قولہ استحال: یعنی جب بعد مکانی لذاتہ محل سے غنی ہوگا۔ تو محل سے ملا ہوا نہیں ہوگا ہر وقت، کیونکہ بعد مجرد اور بعد غیر مجرد میں ذاتی بعد موجود ہوتی ہے۔

قولہ مفتقر الیہ: یہاں پر بعد سے مراد بعد جسمی عرضی ہے۔ صورت جسمیہ کا بعد مراد نہیں ہے۔

قولہ فیہ بحث: ماتن نے جو استدلال پیش کیا ہے۔ شارح اس پر اعتراض کرتے ہیں کہ تم نے جو دعوی کیا ہے کہ بعد مجرد عن المادہ اگر پایا جائے تو وہ بعد مکانی محل سے غنی ہوگا۔ اور جب غنی ہوگا تو محل کے ساتھ اس کا اقتران محال ہوگا۔ شارح کہتے ہیں کہ یہ حکم اس وقت درست ہوگا جب کہ ابعاد مادیہ اور مجردہ دونوں میں مماثلت ہوتی جو بعد مجرد کا تقاضہ ہے اسی جیسا بعد مادی کا بھی تقاضہ ہے۔ حالانکہ مجرد جوہر ہوتا ہے جو قائم بنفسہ ہوتا ہے۔ تو جب تک دونوں قسم کے ابعاد میں مماثلت نہ ثابت ہو جائے دعوی نہیں مانتے۔

پھر یہ بھی ماننا پڑے گا کہ غنی ذاتی اور افتقار ذاتی کے مابین کوئی واسطہ نہیں ہے۔ حالانکہ یہ بھی نہیں مانا جائے گا۔ لہذا نہ تماثل ابعاد مادی و مجرد تسلیم ہے اور نہ ہی غنی ذاتی اور افتقار ذاتی کے مابین واسطہ کا نہ ہونا ہی مسلم ہے۔

فصل

فی الحیز

کل جسم سواء کان فلکیا او عنصریا فلہ حیز طبعی قیل ھذا ینتقض بالجسم المحیط فانہ جسم ولیس لہ حیز علی تفسیرہ ای السطح الباطن من الجسم الحاوی المماس للسطح الظاھر من المحوی اذ لیس وراءہ جسم اٰخر نعم لہ وضع ومحاذاۃ بالنسبۃ الی ما فی جوفہ، وقد یجاب عن ذلک بان الحیز عندھم ما بہ تتمایز الاجسام فی الاشارۃ الحسیۃ وھو اعم من المکان لتناولہ الوضع الذی یمتاز بہ المحدد عن غیرہ فی الاشارۃ الحسیۃ فھو متحیز ولیس فی المکان ولا بعد فی ان تکون تلک الحالۃ التی تمیزہ فی الاشارۃ الحسیۃ من غیرہ طبیعتہ لہ وان لم یکن شیٔ من اوضاعہ ونسبہ بالقیاس الی ما تحتہ امرا طبیعیا،

ترجمہ یہ فصل حیز کے بیان میں ہے۔ ہر جسم خواہ وہ فلکی ہو یا عنصری، اس کے لئے ایک حیز طبعی ہوتا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ قاعدہ کلیہ جسم محیط سے ٹوٹ جاتا ہے۔ کیونکہ وہ جسم ہے۔ اور ان کی تفسیر کے موافق اس کے لئے کوئی حیز نہیں ہے۔ یعنی جسم حاوی کی سطح باطن جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے ملی ہو۔ اس لئے کہ اس کے اوپر کوئی جسم ہی نہیں ہے۔ ہاں اس کے لئے اپنے ماتحت کے اعتبار سے وضع و محاذات ہے۔

اس اعتراض کا جواب دیا جاتا ہے کہ ان کے نزدیک حیز اس چیز کا نام ہے جس کے ذریعہ جسم اپنے ماسوا سے اشارہ حسیہ میں ممتاز ہو جاتا ہے۔ یہ حیز مکان سے عام ہے کیونکہ حیز اس وضع کو شامل ہے جس سے محدد اپنے غیر سے اشارہ حسیہ میں ممتاز ہو جاتا ہے پس فلک متحیز ہے حالانکہ اس کے لئے مکان نہیں ہے۔ اور بعید نہیں ہے کہ یہ حالت کہ جس کی وجہ سے فلک اپنے ماسوا سے اشارہ حسیہ میں ممتاز ہو جاتا ہے، یہ حالت اس کی طبعی ہو۔ اگرچہ ان نسبتوں اور وضع میں سے کوئی اپنے ماتحت کے اعتبار سے امر طبعی نہیں ہے۔

تشریح قولہ فصل فی الحیز: مصنف نے اس جگہ حیز کی کوئی تعریف بیان نہیں کیا ہے۔ یا تو اس وجہ سے کہ پہلے مکان کی تعریف مکان کی بحث میں کر چکے ہیں یہاں اسی پر اکتفا کر لیا ہے۔ دونوں ایک ہی ہیں۔ صرف نام کا فرق ہے۔ یا اس وجہ سے کہ مکان خاص ہے اور حیز

عام ہے اور مکان کی تعریف گذر چکی لہذا تعریف بالاخص پر اکتفا کو مان لیا ہے۔ یا اس وجہ سے کہ اخص کی تعریف سے عام کی تعریف من وجہ معلوم ہو گئی ہے۔

قولہ قیل: سید شریف نے اس کلیہ پر اعتراض کیا ہے کہ ہر جسم کے لئے حیز طبعی ہوتا ہے۔

قولہ الجسم المحیط: یعنی ایسا جسم جو تمام عنصریات اور فلک کا احاطہ کئے ہوئے ہے اور وہ فلک الافلاک ہے۔

قولہ قد یجاب: اس کی بنا اس پر ہے کہ مکان اور حیز دونوں متحد نہیں ہیں۔ بلکہ الگ الگ ہیں۔

قولہ ولا بُعد: شارح اس جگہ یہ بیان کرنا چاہتے ہیں کہ فلک الافلاک کی یہ وضع طبعی ہے۔

فان قلت هذا مناف لما صرح به المحقق فی شرح الاشارات من ان المکان عند القائلین بالجزء غیر الحیز وذلک لان المکان عندهم قریب من مفهومه اللغوی وهو ما یعتمد علیه المتمکن کالارض للسریر واما الحیز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالمتحیز الذی لو لم یشغله لکان خلاء کداخل الکوز للماء واما عند الشیخ والجمهور من الحکماء فهما واحد و السطح الباطن من الحاوی المماس للسطح الظاهر من المحوی، اقول المفهوم من کلام الشیخ ان الحیز اعم من المکان حیث قال فی موضع من طبیعیات الشفاء لاجسم الا ویلحقه ان یکون له حیز اما مکان واما وضع وترتیب وفی موضع اٰخر منها کل جسم فله حیز طبعی فان کان ذا مکان کان حیزه مکانا

ترجمہ پس اگر تم اعتراض کرو کہ محقق طوسی نے شرح اشارات میں جو صراحت کی ہے یہ اس کے منافی ہے کہ مکان جزء لا تجزی کے قائلین کے نزدیک حیز کے غیر ہے اور ثبوت یہ ہے کہ مکان قائلین بالجزء کے نزدیک مفہوم لغوی کے قریب قریب ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ متمکن جس پر ٹھہر جائے، تخت کیلئے زمین کی طرح، اور بہر حال حیز تو وہ ان کے نزدیک اس فراغ موہوم کا نام ہے جو جسم متحیز کے ساتھ مشغول ہو کر وہ اگر اسے مشغول نہ کرتا تو خلاء محض ہوتا جیسے پانی کے لئے پیالے کا اندرونی حصہ۔ اور بہر حال شیخ اور جمہور علماء کے نزدیک تو دونوں ایک ہی ہیں۔ اور جسم حاوی کی سطح باطن ہے جو جسم محوی کی سطح ظاہر سے مماس ہو۔ میں کہتا ہوں کہ شیخ کے کلام سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ حیز مکان کے مقابلے میں عام ہے کیونکہ شیخ نے شفاء میں طبیعیات کی بحث میں کہا ہے

کہ کوئی جسم ایسا نہیں ہے مگر یہ کہ اس کو حیز ضرور لاحق ہوتا ہے۔ حیز یا مکان ہے یا وضع ومحاذات اور ترتیب ہے۔ نیز اس کتاب کی طبیعیات کے دوسرے مقام پر ہے کہ ہر جسم کے لئے حیز طبعی ہے پس اگر وہ جسم مکان والا ہے تو اس کا حیز مکان ہے۔

تشریح قولہ فان قلت: یہ اعتراض اس حکم پر ہے کہ جو انہوں نے ابھی کہا کہ حیز مکان کے مقابلہ میں عام ہے۔

قولہ قریب من: مکان کا مفہوم لغوی یہ ہے کہ جس پر جسم قرار پائے اور اس کو نیچے اترنے سے روک دے اس کو شارح ان الفاظ میں بیان کرتے ہیں۔ "ما یعتمد علیہ الخ"

قولہ وضع وترتیب: اس سے معلوم ہوا کہ خواہ مکان ہو یا وضع وترتیب حیز دونوں کو شامل ہے۔

لانا لو فرضنا عدم تاثیر القواسر ای الامور الخارجیۃ لکان فی حیز معین بالضرورۃ وذلک الحیز اما ان یستحقہ الجسم لذاتہ او لقاسر ای امر خارج وانما فسرنا القاسر بذلک اذ لو کان المراد منہ ما کان تاثیرہ علی خلاف مقتضی الطبع لم یکن الترديد حاصرا ، لا سبیل الی الثانی لانا فرضنا عدم القواسر فتعین الاول فاذن انما یستحقہ بطبیعتہ اذ لا یمکن اسنادہ الی الجسمیۃ المشترکۃ لان نسبتھا الی الاحیاز کلھا علی السویۃ ولا الی الھیولی لانھا تابعۃ للجسمیۃ فی اقتضاء حیز ما علی الاطلاق فتعین اسنادہ الی امر داخل فیہ مختص بہ یعنی الطبیعۃ وھو المطلوب ،

ترجمہ اس لئے کہ اگر یہ فرض کریں تاثیر قواسر کے عدم کو یعنی امور خارجیہ، تو جسم کسی نہ کسی حیز معین میں ضرور موجود ہوگا۔ اور یہ حیز یا جسم اس کا لذاتہ مستحق ہوا ہے یا کسی قاسر کی وجہ سے مستحق ہوا ہے۔ یعنی کسی امر خارج کی وجہ سے۔ ہم نے قاسر کی تفسیر اس سے اس لئے کیا ہے کہ قاسر سے مراد یہ ہے کہ جس کی تاثیر طبیعت کے تقاضہ کے خلاف ہو۔ تو اما اور او سے مصنف نے جو بیان تردید کیا ہے۔ وہ حاصر نہ رہے گی۔ اور نہیں ہے کوئی صورت دوسرے احتمال کی کیونکہ ہم نے استدلال میں عدم قواسر فرض کیا ہے پس اول صورت متعین ہے۔ پس اس وقت جسم اس حیز کا طبعی تقاضے سے مستحق ہوا ہے اس لئے کہ استحقاق کی نسبت مشترک جسمیہ کی طرف کرنا ممکن نہیں ہے اس لئے کہ اس کی نسبت تمام حیزوں کی طرف برابر ہے۔ اور نہ ہی ہیولی کی طرف کیونکہ یہ مطلقا حیز کے تقاضہ کرنے میں جسمیہ کے تابع ہے پس حیز کی اسناد جسم کے داخلی امر کی جانب کرنا

متعین ہوگیا۔ جو اس کے اندر داخل اور محقق ہو یعنی طبیعت اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

تشریح

قولہ تاثیر القواسر: یعنی ان امور کو جو جسم سے خارج ہیں اور جسم میں موثر ہیں۔ ان کا عدم فرض کر لیا جائے۔

قولہ بالضرورة: اس کے لئے مشاہدہ کافی ہے۔ دلیل کی ضرورت نہیں ہے۔

قولہ حاصرا: بلکہ بعض صورتیں اور بھی نکل سکتی ہیں۔ اس لئے ہم نے قاسر کا معنی امر خارج کے بتائے ہیں۔

قولہ الی الثانی: یعنی قاسر کی وجہ سے جسم حیز کا مستحق ہوا ہو، یہ باطل ہے۔

قولہ تابعة: یعنی اگر کسی معین حیز کا تقاضہ وہ کرے گا تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گی۔

قولہ یعنی الطبیعة: چونکہ شارح نے امر داخل کا لفظ کہا ہے اس لئے اندازہ ہوتا ہے کہ اس سے صورت نوعیہ مراد ہے۔

فان قلت تاثير الفاعل فيه ان كان من الامور الخارجية التي يفرض خلوه عنها فلا نسلم انه عند تخليته مع طبعه يكون موجودا فضلا عن ان يكون حاصلا في مكان او مقتضيا له وان لم يكن منها جاز ان يكون حصوله في مكان معين من فاعله فان الاين من لوازم وجود الجسم و لا يمكن تحقق التاثير في وجود شي بدون تحقق التاثير فيما هو لازم وجوده فالفاعل اذا اوجد الجسم اوجده في مكان معين لا محالة،

ترجمہ

پس اگر تم اعتراض کرو کہ تاثیر اگر امور خارجیہ کی وجہ سے ہے کہ جن سے جسم کا خالی ہونا متن میں فرض کیا گیا ہے۔ تو اس کو ہم تسلیم نہیں کرتے کہ جسم کو اس کی طبیعت کے ساتھ خالی فرض کرنے میں موجود بھی ہوگا۔ چہ جائے کہ کسی مکان میں حاصل ہو یا کسی کا تقاضہ کرنے والا ہو۔ اور اگر تاثیر فاعل کی امور خارجیہ کی وجہ سے نہیں ہے۔ تو جائز ہے جسم کا حاصل ہونا کسی معین مکان میں اس کے فاعل کی وجہ سے ہو۔ کیونکہ این جسم کے وجود کے لوازمات میں سے ہے اور شے کے وجود میں تاثیر کا پایا جانا بغیر تاثیر کے ثابت ہوئے۔ اس کے لازم میں ممکن نہیں ہے لہذا فاعل نے جب جسم کو ایجاد کیا ہے تو لامحالہ کسی نہ کسی معین مکان میں پیدا کیا ہے۔

تشریح

قولہ فان قلت: یہ اعتراض اس بات پر کیا گیا ہے استدلال میں ماتن نے لو فرضنا عدم القواسر کہا ہے۔

قولہ الاین: این کی تعریف یہ ہے کہ جسم جب کسی مکان میں حاصل ہو تو اس سے ایک ہیئت جسم کو عارض ہوتی ہو اس کا نام این ہے۔
قولہ فیما ھولازم: یعنی جب جسم اور این دونوں لازم ملزوم ہیں تو فاعل کی تاثیر وجود جسم میں اسوقت تک اثر نہ کرے گی جب تک جسم کے لازم میں فاعل تاثیر کا اثر نہ ہوجائے

قلت ھذا ایراد علی القائل بان المکان ھو البعد واما القائل بانہ ھو السطح فلہ ان یمنع ان الاین من لوازم وجود الجسم کما فی المحدد وایراد علیہا ان تخلیۃ الجسم مع طبعہ وان کانت ممکنۃ فی الذھن نظرا الی ذات لکنہا جاز ان تکون مستحیلۃ بحسب نفس الامر فلا یتمشی الاستدلال بہا علی ان للجسم مکانا طبعیا بحسب نفس الامر بل علی ان لہ مکانا طبعیا علی ذلک التقدیر الذی لا یطابق الواقع،

ترجمہ میں کہوں گا یہ اعتراض ان لوگوں پر وارد ہوتا ہے کہ جو لوگ مکان کے بعد ہونے کے قائل ہیں، بہرحال جو لوگ اس کے قائل ہیں کہ مکان سطح کا نام ہے تو اس کے لئے گنجائش ہے کہ اس اعتراض کرے کہ این وجود جسم کے لوازمات میں سے ہے جیسے محدد میں۔ مگر ایک اعتراض دونوں فریق پر وارد ہوتا ہے کہ جسم کو اس کی طبیعت کے ساتھ خالی مان لینا اگر ذات جسم کو دیکھتے ہوئے ممکن ہے۔ مگر ممکن ہے کہ نفس الامر کے لحاظ سے یہ محال ہو۔ لہٰذا استدلال جاری نہیں رہ سکتا اس سے اس بات پر کہ جسم کے لئے نفس الامر کے اعتبار سے مکان طبعی ہے بلکہ اس بات پر استدلال ہوسکتا ہے کہ جسم کے لئے اس تقدیر پر مکان طبعی ہے وہ تقدیر واقع کے مطابق نہ ہو۔

تشریح قولہ فی المحدد: یعنی مکان جسم حاوی کی سطح باطن کا نام ہو۔ کیونکہ محدد فلک اعظم سے اوپر ان کے قول کے مطابق کوئی دوسرا جسم ہے ہی نہیں۔

قولہ وایراد: یہ توضیحی کا اعتراض ہے جو شرح تجرید میں نقل کیا ہے۔
قولہ علیہما: اول وہ لوگ مراد ہیں جو مکان کو بعد مجرد مانتے ہیں۔ اور دوم وہ لوگ جو مکان کو جسم حاوی کی سطح باطن مانتے ہیں۔ آنے والا اعتراض ان دونوں پر کیا گیا ہے۔
قولہ فلا یتمشی: جیسے مصنف نے استدلال کیا ہے کہ اذا خلی الخ کہ جب جسم بالطبع خالی فرض کریں اور اسپر کوئی قاسر موثر نہ ہو تو جسم کسی نہ کسی حیز میں ضرور موجود ہوگا۔
قولہ ذلک التقدیر: یعنی جسم مع طبعہ خالی ماننے کی صورت میں۔ اور یہ محال ہے اس لئے کہ واقع کے خلاف ہے

ولا یجوز ان یکون لجسم ما حیزان طبعیان لانہ لو کان لہ حیزان طبعیان فاذا حصل فی احدھما وخلی مع طبعہ فاما ان یطلب الثانی اولا فان طلب الثانی یلزم ان لایکون الحیز الاول الذی حصل فیہ طبعیا لانہ ھارب عنہ طالب لغیرہ وقد فرضناہ طبعیا ھذا خلف وان لم یکن طالبا للثانی یلزم ان لایکون الحیز الثانی طبعیا لانہ لیس طالبا لہ حین ما خلی وطبعہ وقد فرضناہ طبعیا ھذا خلف۔

ترجمہ اور جائز نہیں ہے کہ جسم واحد کے لئے دو حیز طبعی ہوں کیونکہ اگر اس کے لئے دو حیز طبعی ہوں گے تو جب وہ کسی ایک حیز میں حاصل ہوگا، جب کہ اپنی طبیعت کے ساتھ مخلی ہے۔ پس یا وہ دوسرے حیز کو طلب کرے گا یا نہیں، اگر طلب کرے گا تو لازم آئے گا کہ حیز اول طبعی نہیں ہے جس میں وہ طبعی ہونے کے لحاظ سے حاصل ہوا ہے۔ اس لئے کہ وہ اس سے بھاگ رہا ہے اور غیر کا طالب ہے حالانکہ ہم نے اس کو طبعی فرض کیا تھا۔ یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح قولہ لجسم: اس سے جسم بسیط مراد ہے کیونکہ بسیط کے لئے ایک ہی طبیعت ہوتی ہے۔ لہذا مختلف اشیاء کا جسم بسیط تقاضہ نہیں کرسکتا۔

قولہ قد فرضنا: حیز کو چھوڑ کر بھاگنا اس کی دلیل ہے کہ وہ طبعی نہ تھا۔

واورد علیہ ان عدم الطلب لمکان طبعی بسبب انہ وجد مکانا طبعیا اٰخر لا یقدح فی کون ھذا المکان طبعیا لہ فان طلب المکان انما یکون اذا لم یکن واجد المکان ھو مطلوبہ وقیل لشرح ھذا الکلام لو وجد لجسم حیزان طبعیان فاما ان یحصل فیہما معا او فی احدھما او لا یحصل فی شئ منہما والکل باطل اما الاول فظاھر واما الثانی فلما ذکرہ المصنف واما الثالث فلانہ حینئذ اما ان لایکون علی سمت الحیزین اویکون علیہ وحینئذ اما ان یتوسطھما او یقع منہما فی جھۃ فعلی الاولین یلزم میلہ طبعا الی جہتین مختلفتین وھو محال وعلی الثالث یمیل الی جھۃ ما طبعا فاذا وصل الی اقربھما عاد الی القسم الثانی وقد تبین بطلانہ۔

ترجمہ

اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ مکان طبعی کا نہ طلب کرنا اس وجہ سے ہے کہ اس نے دوسرا طبعی مکان پا لیا ہے کسی خرابی کا موجب نہیں ہے کہ غیر مطلوب مکان اس کا طبعی ہو اس لئے کہ مکان کی طلب تو اس وقت ہوتی جب وہ اپنے مطلوب مکان کو نہ پاتا۔ ملازادہ نے اس مقام کی تشریح میں کہا ہے کہ اگر کسی جسم کے لئے دو حیز طبعی پائے جائیں تو یا تو وہ جسم دونوں حیزوں میں ساتھ ساتھ موجود ہوگا یا کسی ایک میں حاصل ہوگا یا کسی میں بھی حاصل نہیں ہوگا۔ اور ہر ایک صورت باطل ہے۔ بہرحال اول تو ظاہر ہے۔ اور ثانی تو جیسا کہ مصنف نے متن میں ذکر کیا ہے۔
اور بہرحال تیسری صورت، تو اس لئے کہ اس وقت جسم دونوں حیز کی سمت میں ہوگا یا ان کے اوپر ہوگا اور اس وقت دونوں کے وسط میں ہوگا یا دونوں میں سے کسی ایک جہت میں ہوگا۔ پہلی دونوں صورتوں میں جسم کا میلان طبعاً دو مختلف جہتوں کی طرف لازم آتا ہے اور یہ محال ہے۔ اور تیسری صورت پر جسم دونوں جہت کی طرف طبعاً مائل ہوگا۔ پس جب دونوں کے قریب ترین حیز میں پہونچے گا تو سوال قسم ثانی کی طرف لوٹ آئے گا جس کا باطل ہونا ظاہر ہے۔

تشریح

قولہ اورد علیہ: یعنی دو حیزوں کے بطلان کی متن میں جو دلیل پیش کی گئی ہے۔ اس پر اعتراض ہے۔

قولہ ھو مطلوب: اور جب مکان طبعی پہلے سے ملا ہوا ہے تو دوسرے کو طلب کرنے کی اس کو کیا ضرورت ہے۔

قولہ فلما ذکرہ: اگر ایک حیز میں ہوتے ہوئے دوسرے حیز کا طالب ہے یا نہیں اگر ہے تو اول طبعی نہیں۔ اور اگر دوسرے کا طالب نہیں تو دوسرا حیز طبعی نہیں ہے

قولہ اما الثالث: یعنی جسم کا دونوں حیز میں سے کسی ایک میں بھی حاصل نہ ہونا۔

قولہ فحینئذ: یعنی جب کہ جسم دونوں حیز کی سمت میں واقع ہو۔

قولہ فعلی الاولین: یعنی جب کہ جسم دونوں حیز کے سمت میں واقع نہ ہو یا سمت میں ہو کر دونوں کے وسط میں واقع ہو۔ تو جسم کا دو مختلف جہت کی جانب مائل ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے۔
مثال اس جسم کی جو دونوں حیز کی سمت میں واقع نہ ہو۔ جیسے —— حیز △ حیز جسم
مثال اس جسم کی جو دونوں حیز کی سمت میں ہو کر وسط میں ہو۔ جیسے۔ حیز — جسم — حیز۔

قولہ الثالث: یعنی جسم دونوں حیز کی سمت ہی میں واقع ہو اور ایک سمت میں ہو — جیسے۔ جسم — حیز — حیز۔

قولہ عاد: کہ جسم قریب ترین حیز میں پہونچ کر آیا اب اگلے والے ثانی حیز کو طلب کرتا ہے یا نہیں اگر طالب ہے تو اول حیز طبعی نہیں اگر طالب نہیں تو ثانی حیز طبعی نہیں ہے۔

اقول لاتمام کلام المصنف الی هذا التطویل فان محصله انه لو کان لجسم واحد حیزان طبعیان لامکن حصوله فی احدهما والتالی باطل اذ یلزم علی تقدیر وقوعه الخلف فکذا المقدم ،

ترجمہ میں کہوں گا مصنف کا کلام پورا کرنے کے لئے اس طوالت کی حاجت نہیں ہے کیونکہ مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ اگر جسم کے لئے دو حیز طبعی ہوں گے تو ممکن ہوگا تو ممکن ہوگا اس کا پایا جانا دو میں سے کسی ایک میں۔ ثانی باطل ہے کیونکہ ثانی کے پائے جانے کی صورت میں خلف لازم آئے گا۔ پس مقدم بھی ایسا ہی ہے۔

فصل فی الشکل

کل جسم فله شکل طبعی لان کل جسم متناہ وکل متناہ فهو متشکل و کل متشکل فله شکل طبعی فکل جسم فله شکل طبعی اما ان کل جسم متناہ فلما مر واما ان کل متناہ فهو متشکل فلانه یحیط به حد واحد او حدود فیکون متشکلا وقد مر ما فیه فتذکر واما قلنا ان کل متشکل فله شکل طبعی لانا لو فرضنا ارتفاع القواسر ای الامور الخارجة لکان علی شکل معین وذلک الشکل اما ان یکون لطبعه او لقاسر لا سبیل الی الثانی لانا فرضنا عدم القواسر فاذن هو عن طبعه وهو المطلوب

ترجمہ یہ فصل شکل کے بیان میں ہے۔ ہر جسم پس اس کے لئے شکل طبعی ہوتی ہے کیونکہ ہر جسم متناہی ہے اور متناہی متشکل ہوتا ہے۔ اور ہر متشکل کے لئے شکل طبعی ہے پس ہر جسم کے لئے شکل طبعی ہوتی ہے۔ بہر حال یہ دعوی کہ ہر جسم متناہی ہے تو جیسا کہ گذر چکا ہے۔ اور بہر حال یہ دعوی کہ ہر متناہی متشکل ہوتا ہے تو اس لئے کہ ہر جسم کو ایک یا چند حدود احاطہ کرتی ہیں تو وہ متشکل ہو جاتا ہے۔ اور اس میں جو اعتراض ہے وہ گذر چکا ہے تو اس کو یاد کر لو، اور ہم نے کہا کہ ہر متشکل کی شکل طبعی ہوتی ہے تو اس لئے کہ اگر ہم قواسر کا رفع فرض کر لیں، یعنی امور خارجہ کا عدم، تو جسم کسی نہ کسی شکل معین میں مزدر ہوگا اور یہ شکل یا تو جسم کی طبیعت کی وجہ سے ہوگی یا قاسر کی وجہ سے۔ دوسری صورت باطل ہے کیونکہ ہم نے عدم قواسر فرض کیا ہے۔ پس

اس وقت شکل جسم کی طبیعت سے ہوگی اور یہی مطلوب ہے۔

تشریح قولہ فصل: جس طرح حیز جسم کا طبعی تقاضہ ہے۔ اسی طرح جسم کے لئے شکل بھی طبعی تقاضے سے ہے۔ اس اشتراک و مناسبت کی وجہ سے ماتن نے حیز کے بعد متصلاً شکل کا بیان شروع کر دیا۔ گزر چکا ہے کہ شکل مقدار کو جب ایک حد یا چند حدود سے گھیر دیا جائے تو اس سے ایک ہیئت بن جاتی ہے۔ اگر یہ احاطہ تام ہے تو اس سے جو ہیئت بنتی ہے وہ شکل ہوتی ہے اور اگر تام نہیں ہے تو اس ہیئت کو زاویہ کہتے ہیں

قولہ فلما مر: ابھی سابق میں مصنف نے ایک فصل ذکر کیا ہے جس میں ہیولیٰ کا صورت سے مجرد ہونا بالدلیل بیان کیا ہے۔ اور اس میں ابعاد کا غیر متناہی ہونا بھی ثابت کیا ہے جس سے معلوم ہوا کہ ہر جسم متناہی ہوتا ہے۔

قولہ احد حدود: لہٰذا اس احاطہ سے ہیئت پیدا ہوگئی۔ اور اس ہیئت سے شکل بن گئی۔

قولہ متشکل: اور اس میں جتنے اعتراضات کئے گئے ہیں وہ بھی گذر چکے۔

قولہ شکل معین: یعنی شکل کا کسی قاسر کی وجہ سے ہونے کی نفی ہم نے فرض کی ہے

اورد علیہ ان تشکل الجسم یتوقف علی تناھی ابعادہ ولاشک ان طبیعۃ الجسم لاتقتضی تناھی ابعادہ ولا تستلزمہ من حیث ھی ومایعرض للشیٔ بواسطۃ لیست مستندۃ الی ذاتہ ولالازمۃ لہ من حیث ھو لایکون عارضا لہ لذاتہ وھذا بعینہ وارد فی المکان بمعنی السطح فان حصول الجسم فیہ موقوف علی وجود جسم حاو وھو امر غریب قطعا بخلاف المکان بمعنی البعد فان حصول الجسم فیہ موقوف حصولہ وھو وان لم یستند الی ذات الجسم لکنہ لازم لہ من حیث ھو،

ترجمہ اس پر اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ جسم کا تشکل اس کے ابعاد کے لامتناہی ہونے پر موقوف ہے۔ اور اس میں شک نہیں کہ جسم کی طبیعت اپنے ابعاد کی تناہی کا تقاضا نہیں کرتی۔ نہ تناہی کو مستلزم ہے اپنی حقیقت کے اعتبار سے۔ اور جو چیز کسی چیز کو کسی ایسے واسطے سے عارض ہو جو کہ ذات منسوب نہ ہو، نہ اس کے لئے بحیثیت ذات وحقیقت کے لازم ہو۔ تو وہ شی اس کے لئے لذاتہ عارض نہیں ہے۔ یہی اعتراض بعینہ مکان بمعنی سطح پر بھی وارد ہوتا ہے کیونکہ جسم کا حصول مکان سطح میں جسم حاوی کے وجود پر موقوف ہے اور جسم حاوی کا

وجود قطعا امر غریب سے طبعی نہیں ہے۔ بخلاف مکان بمعنی بعد کے کہ اس جسم کا حصول بعد کے حصول پر موقوف ہونا اگرچہ منسوب الذات نہیں ہے۔ لیکن بہرحال اسناد الی الذات ضرور ہے۔

قولہ اورد: شارح حکمۃ العین نے یہ اعتراض وارد کیا ہے۔
قولہ تناهی: جب تک جسم کے طول و عرض و عمق متناہی ثابت نہ ہوگا جسم میں تشکل ثابت نہیں ہو سکتا۔
قولہ لا تقتضی: زیادہ سے زیادہ یہ کہا جاسکتا ہے کہ جسم کو شکل عارض ہوجاتی ہے۔
قولہ لا لانہ: اس وجہ سے کہ صرف عارض ہے لہٰذا لازم ذاتی نہیں ہوسکتی۔
قولہ عارضا الذاتہ: بلکہ غریب اور اجنبی ہوتی ہے لہٰذا تقاضائے طبعی بھی نہ ہوگا۔
قولہ امر غریب: لہٰذا مکان بایں معنی جسم کے لئے طبعی نہ ہوگا۔
قولہ بمعنی البعد: تو اس پر اجنبیت کا اعتراض وارد نہ ہوگا۔
قولہ فیہ: یعنی جب مکان بمعنی بعد ہو۔
قولہ من حیث: اس لئے لازم ذات ہونے کی بنا پر ذات کی طرف منسوب ہوجائے گا۔ اور مکان کا طبعی ہونا ثابت ہوجائے گا۔ اگر مکان بمعنی سطح باطن جسم حاوی کی میں یہ ثابت نہیں ہوتی۔

فصل

اما الحرکۃ فہی الخروج من القوۃ الی الفعل علی سبیل التدریج قیل بیانہ ان الشئ الموجود لا یجوز ان یکون بالقوۃ من جمیع الوجوہ والا لکان وجودہ بالقوۃ فیلزم ان لا یکون موجودا وقد فرضناہ موجودا ھذا خلف فہو اما بالفعل من جمیع الوجوہ وھو الموجود الکامل الذی لیس لہ کمال متوقع کالباری عز اسمہ تعالیٰ او بالعقول او بالفعل من بعض الوجوہ وبالقوۃ من بعضہا فمن حیث انہ بالقوۃ لو خرج من القوۃ الی الفعل فذلک الخروج اما ان یکون دفعۃ واحدۃ وھو الکون والفساد کانقلاب الماء ھواء فالصورۃ الھوائیۃ کانت للماء بالقوۃ فخرجت منہا الی الفعل دفعۃ واحدۃ او علی التدریج فہو الحرکۃ

ترجمہ: یہ فصل حرکت اور سکون کے بیان میں ہے۔ بہرحال حرکت تو وہ قوت سے فعل کی طرف تدریجاً خروج کا نام ہے۔ اس کا بیان یہ ہے کہ شئی موجود من کل الوجوہ بالقوہ ہو، یہ جائز نہیں ہے۔ ورنہ اس کا وجود ہی بالقوہ ہو جائے گا۔ پس لازم آئے گا کہ اس کا وجود بالقوہ ہو، حالانکہ ہم نے اس کو موجود فرض کیا ہے۔ یہ خلاف مفروض ہے۔ پس وہ یا تو من جمیع الوجوہ بالفعل ہو گا تو وہ موجود کامل ہے۔ اس کے لئے کوئی کمال متوقع نہیں ہے جیسے باری تعالیٰ اور عقول عشرہ (ان کے بقول)، بعض وجوہ سے بالفعل ہو گی اور بعض وجوہ سے بالقوہ ہو گی۔ پس اس حیثیت سے کہ وہ بالقوہ ہے۔ اگر قوت سے فعل کی طرف خروج کرے تو یہ خروج یا تو ایک ہی مرتبہ میں ہو جائے گا۔ اور یہ کون و فساد ہے۔ جیسے پانی کا ہوا بن جانا۔ پس صورت ہوائیہ پانی میں بالقوہ موجود تھی۔ پس قوت سے فعل کی طرف دفعۃً نکل آئی۔ یا خروج تدریجی ہو گا۔ تو یہ تدریجی خروج حرکت ہو گا۔

تشریح: قولہ فصل: جب کہ حرکت جسم طبعی کے لئے ان احوال میں سے ہے جو جسم طبعی کو لذاتہ عارض ہوتی ہے۔ اور سکون حرکت کا مقابل اور ضد ہے تو ان کے درمیان تقابل عدم وملکہ ہے اس لئے دونوں کو اس فصل میں بیان کیا جاتا ہے۔ پہلے دونوں کی تعریف کیا۔ پھر ان کے احوال واحکام بیان کیا ہے۔ اس وجہ سے متعلقہ بحث تعریف کے بغیر ممکن نہ تھی۔ اس لئے اولاً تعریف کر کے احوال شروع کیا۔ نیز چونکہ حرکت وسکون میں سے حرکت وجودی ہے اور سکون عدمی ہے۔ اس لئے اولاً وجود کو پھر سکون کو بیان کیا ہے۔

قولہ قیل: یہ قول ملا زادہ حرزبانی کا ہے۔

قولہ بیانہ: یعنی قوت سے فعل کی طرف خروج اس طریقہ پر کہ پورے طور پہ بات واضح نہ ہو جائے اور کوئی خفا باقی نہ رہے۔

قولہ من جمیع الوجوہ: یعنی اسکی تمام صفاتی واحوال کا بالقوہ ہونا جائز نہیں ہے۔ کیونکہ اس کی صفت کا بالقوہ ہونا لازم آئے گا۔ اور شئے موجود نہ ہو گی جبکہ اس کو موجود ہونا فرض کیا گیا ہے۔ اور اگر اس شئے کو موجود فرض کیا جائے تو اس کی دو صورت ہے۔ موجود تمام اعتبار سے بالفعل موجود ہو۔ جیسے واجب تعالیٰ کہ اس سے تمام کائنات بالفعل موجود ہے کسی کمال ممکن کا انتظار نہیں ہے یعنی باری تعالیٰ کے کوئی حالت منتظرہ نہیں ہے اس کو موجود کامل کہا جاتا ہے یا شئے بعض وجوہ سے بالفعل اور بعض وجوہ سے بالقوہ موجود ہو گی جیسے تمام ممکنات کے بعض اوصاف بالفعل۔ اور بعض اوصاف بالقوہ ہوتے ہیں۔ لہذا ایسی چیزیں جب قوت سے فعل کی جانب منتقل ہوتی ہیں۔ تو ان کے انتقال کی کئی صورت ہوتی ہیں۔ ۱۔ انتقال دفعۃً واحدۃً

ہو گا تو اس کا نام کون وفساد ہے جیسے ہوا پانی اور پانی کا ہوا بننا دفعۃً ہوتا ہے۔ یا قوت سے فعل کی طرف انتقال تدریجاً ہو گا۔ جیسے ٹھنڈا پانی جب گرم کیا جائے تو آہستہ آہستہ گرم ہوتا ہے اور گرم ہونے کے بعد آہستہ آہستہ ٹھنڈا ہو جاتا ہے تو اس انتقال کا نام حرکت ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ قوت سے فعل کی طرف بتدریج انتقال کا نام حرکت ہے۔

قولہ جمیع الوجوہ: بایں معنی کہ صفت یا حال اس کا بالفعل نہ ہو گا۔

اقول فیہ بحث اما اولا فلانہ یحصل للنفس صفات لم تکن لہا فلہا خروج عن القوۃ الی الفعل باعتبار تلک الصفات ولا یسمی ذلک الخروج حرکۃ وکونا ولا فسادا واما ثانیا فلان الانتقال فی الجدۃ والفعل والانفعال والمتی دفعی عند بعضہم مع انہ لا یسمی کونا ولا فسادا،

ترجمہ میں کہتا ہوں کہ اس میں بحث ہے۔ بہر حال پہلی بحث تو اس لئے کہ نفس میں کچھ صفات حاصل ہو جاتی ہیں جو اس میں پہلے نہیں ہوتیں۔ تو اس میں بھی خروج قوت سے فعل کی طرف ان صفات کے اعتبار سے پایا گیا۔ مگر اس خروج کو حرکت نہیں کہا جاتا نہ کون وفساد کہا جاتا۔ اور بہر حال دوسرا اعتراض تو اس لئے کہ انفعال، جدت، فعل، انفعال متی میں بعض کے نزدیک دفعی ہوا کرتا ہے اس کے باوجود ان کو نہ کون کہا جاتا نہ فساد۔

تشریح قولہ فیہ بحث: اس جگہ اس مفہوم پر بحث کرنا ہے کہ ابھی خروج کو صرف دو صورت میں تقسیم کیا گیا ہے۔ ایک تدریجی ایک دفعی۔ اس پر شارح اعتراض کریں گے۔

قولہ للنفس صفات: مثلاً سخاوت، حلم، علم، وغیرہ۔

قولہ ولا فسادا: لہذا حرکت کی تعریف جامع نہیں رہی

قولہ الجدۃ: بمعنی مالدار ہونا۔ اور اصطلاحاً اس ہیئت کو کہتے ہیں جو جسم کو کسی چیز کے نتیجہ میں حاصل ہوتی ہے۔ مثلاً کپڑے سے جسم کا احاطہ کرنا، کہ اس سے ہیئت بدل جاتی ہے۔ اس کو جدت کہتے ہیں اور یہ دفعی ہوتا ہے۔

قولہ الفعل: ایک شے جب دوسری پر اثر کرتی ہے تو اثر کرنے کو فعل کہا جاتا ہے۔

قولہ الانفعال: جب فعل کا اثر شے پر ہوتا ہے تو وہ متاثر ہو جاتی ہے اور اس سے جو کیفیت پیدا ہو اس کو انفعال کہتے ہیں۔

9
2

قولہ متیٰ: شئے کے زمان میں ہونے کی وجہ سے ایک ہیئت حاصل ہوتی ہے اس ہیئت کو متیٰ کہا جاتا ہے۔
مذکورہ انتقالات دفعی ہوتے ہیں مگر ان کو کوئی کون و فساد نہیں کہتا۔ لہٰذا کون کو فساد کی تعریف اپنے افراد کو جامع نہیں ہے۔

قال ارسطو الحركة قد تطلق على كون الجسم بحيث اى حد من حدود المسافة يفرض لايكون هو قبل آن الوصول اليه ولا بعده حاصلا فيه و يسمى الحركة بمعنى التوسط وهى صفة شخصية موجودة فى الخارج دفعة مستمرة من المبدأ الى المنتهى تستلزم اختلاف نسب المتحرك الى حدود المسافة فهى باعتبار ذاتها مستمرة وباعتبار نسبتها الى تلك الحدود سيالة فباستمرارها وسيلانها تفعل فى الخيال امرا ممتدا غير قار يطلق عليه الحركة بمعنى القطع فانه لما ارتسم نسبة الحركة الى الجزء الثانى فى الخيال قبل ان تزول نسبته الى الجزء الاول عنه يتخيل به امر ممتد ينطبق على المسافة كما يحصل من القطرة النازلة والشعلة الجوالة امر ممتد فى الحس المشترك فيرى ذلك خطا او دائرة و الحركة بهذا المعنى لاوجود لها الا فى التوهم لان الحركة مالم يصل الى المنتهى لم توجد الحركة بتمامها واذا وصل اليه فقد انقطعت الحركة

ترجمہ: ارسطو نے کہا کہ جسم کا ہونا اس طور پر کہ مسافت کی حدود میں سے جو بھی فرض کیا جائے کہ جسم وصول کے آن سے قبل اس حد پر موجود نہ ہو۔ نہ وصول کے بعد اس حد میں موجود ہو، اس پر حرکت کا اطلاق ہوتا ہے۔ اور جسم کا اس حیثیت پر ہونے کا نام حرکت بمعنی توسط ہے۔ تو وہ ایک معین صفت ہے۔ جو خارج میں دفع مستمرہ کے بطور موجود ہے۔ اور مبدا سے شروع ہو کر منتہٰی پر ختم ہو جاتا ہے۔ جو جسم متحرک کی نسبت کے مختلف ہونے کو مستلزم ہے۔ مسافت کی حدود میں۔ پس وہ اپنی ذات کے اعتبار سے مستمرہ ہے۔ اور ان حدود کی طرف اس کی نسبت سے سیالہ ہے پس حرکت بمعنی توسط اپنے استمرار اور سیلان سے خیال میں ایک امر ممتد غیر قار پیدا کرتا ہے۔ اس امر ممتد پر حرکت بمعنی قطع کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ جب متحرک کی نسبت مسافت سے جزء ثانی کی طرف خیال میں مرتسم ہو جاتی ہے۔ قبل اس کے کہ اس کی نسبت مسافت کے جزء اول سے زائل ہو،

تواس سے ایک امر ممتد خیال میں پیدا ہو جاتا ہے۔ جو مسافت پر منطبق ہوتا ہے۔ جس طرح بارش کا قطرہ نازلہ اور آگ کے شعلہ جوالہ سے ایک امر ممتد حس مشترک میں پیدا ہوتا ہے اور محسوس ہوتا ہے کہ یہ ایک خط ہے، یا دائرہ ہے۔ اور حرکت ان معنی کے لحاظ سے اس کا کون وجود سوائے وہم کے نہیں ہے اس لئے کہ متحرک جب تک منتہی تک پہونچ نہیں جاتا پوری حرکت پائی نہیں جاتی۔ اور جب منتہی پر پہونچ جاتا ہے تو حرکت بند ہو جاتی ہے۔

تشریح

قولہ قال ارسطو: یہ فلاسفۂ مشائیہ میں سے ہے جس کو معلم اول کا لقب ملا ہے۔

قولہ لا بعد: بلکہ جسم اس حد پر پہونچتے ہی دوسری حد کی جانب روانہ ہو گیا اور اس حد پر جس آن میں پہونچا ہے اس سے پہلے اس حد پر آیا نہ تھا۔ اور اس آن پر پہونچ کر اس حد پر برقرار نہیں بلکہ دوسری حد کی جانب منتقل ہو گیا۔ تو جسم کو متحرک اور اس وصف کو حرکت کہیں گے۔

قولہ لما انا نستمر: یہ اس کی دلیل ہے کہ خیال میں ایک امر ممتد کی شکل پیدا ہو جاتی ہے۔

قولہ یتخیل بہ: یعنی جسم متحرک مسافت میں حرکت کر رہا ہے تو آپ اس کو دیکھ رہے ہیں تو حرکت کرنے والے کی نسبت مسافت کی حدود میں برابر بدلتی رہتی ہے۔ اور اول کی نسبت ذہن میں چھپ گئی۔ اور ابھی صورت ذہن سے غائب نہ ہوئی تھی کہ دوسرے جزئی کی نسبت آگئی۔ وہکذا۔ تو اس سے ایک امر ممتد قوت خیالیہ میں مرتسم ہو جاتا ہے۔ اسی کا نام حرکت بمعنی قطع ہے۔ گویا اس حرکت کا وجود ذہن میں ہوتا ہے خارج میں نہیں۔

قولہ الشعلۃ الجوالۃ: آگ میں ایک لکڑی کے سرے کو جلائیے پھر اس کو گولائی میں گھمائیے تو لکڑی کا سرا جو ایک نقطہ ہے۔ ذہن میں مرتسم ہو گیا۔ پھر جب آپ حرکت دے رہے ہیں تو دوسرا نقطہ ذہن میں آیا۔ پھر تیسرا اس سے قبل کہ اول اور ثانی زائل ہو۔ تو اس طرح گھمانے نے ذہن میں گول آگ کی ایک سطر بنادی ہے۔ اسی کو شعلۂ جوالہ کہتے ہیں۔ اس کا بھی ذہن میں وجود ہوتا ہے خارج میں نہیں ہوتا۔

قولہ انقطعت الحرکۃ: لہٰذا اس معنی کے لحاظ سے حرکت خارج میں موجود نہیں ہوتی۔

واما السکون فهو عدم الحرکۃ عما من شانہ ان یتحرک فالمجردات غیر متحرکۃ ولا ساکنۃ اذ لیس من شانها الحرکۃ فالتقابل بینهما تقابل العدم و الملکۃ وقیل السکون هو الاستقرار زمانا فیما یقع فیہ الحرکۃ فالتقابل بینهما تقابل التضاد

ترجمہ

اور بہر حال سکون تو وہ حرکت کا نہ ہونا ہے ایسی چیز سے جس کی شان یہ ہے کہ

وہ حرکت کرے۔ پس مجردات نہ متحرک ہیں نہ ساکن ہیں۔ اسلئے کہ ان کی شان میں حرکت کرنا داخل نہیں ہے۔ لہذا حرکت اور سکون کے درمیان تقابل عدم اور ملکہ کا ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ سکون ایک زمانے تک ٹھہرے رہنے کا نام ہے جس میں حرکت واقع ہوتی ہے۔ لہذا اب تقابل ان دونوں میں تضاد کا تقابل ہوگا۔

تشریح قولہ عام من: اس قید سے اعراض خارج ہوگئے۔

قولہ تقابل العدم والملکۃ: حرکت اور سکون دو مختلف چیزیں ہیں جو ایک محل میں ایک جہت سے ایک زمانے میں جمع نہیں ہوسکتے۔ ایسی دو چیزوں کو متقابلین کہا جاتا ہے۔ لہذا حرکت و سکون متقابل ہوئے۔ حرکت خروج کا نام ہے لہذا وہ وجودی چیز ہوئی اور سکون عدم الحرکۃ الخ کا نام ہے لہذا دونوں میں سے حرکت وجودی اور سکون عدمی چیز ہے۔ جن کی محل واحد صلاحیت رکھتا ہے لہذا دونوں کے مابین تقابل عدم اور ملکہ کا پایا گیا۔ لہذا جو موجود ہے اور بالفعل ہے من جمیع الوجوہ، تو وہ متحرک ہے نہ ساکن۔ اور جس موجود میں دونوں جہت پائی جائیں قوت اور بالفعل کی ان میں حرکت و سکون دونوں پائے جاتے ہیں۔

وکل جسم متحرك فله محرك غير الجسمية اذ لو تحرك الجسم بما هو جسم لكان كل جسم متحركا على الدوام والتالی کاذب فالمقدم مثله ثم الحركة باعتبار مقولة هی فيها على اربعة اقسام معنى وقوع الحركة فى مقولة هو ان الموضوع يتحرك من نوع تلك المقولة الى نوع آخر منها ومن صنف الى صنف او من فرد الى فرد حركة فى الكم كالنمو هو ازدياد حجم الاجزاء الاصلية للجسم بما ينضم اليه ويداخله فى جميع الاقطار على نسبة طبيعية بخلاف السمن فانه زيادة فى الاجزاء الزائدة والاجزاء الاصلية فى بعض الحيوانات هو المتولدة من المنى كالعظم والعصب و الرباط والزائدة فيه هی المتولدة من الدم کاللحم والشحم والسمین،

ترجمہ اور ہر جسم کے لئے ایک محرک طبعی ہے۔ جو جسمیت کے علاوہ ہے۔ اس لئے کہ اگر جسم بحیثیت جسم کے حرکت کرے گا تو البتہ ہر جسم متحرک ہوگا دائمی طور پر اور تالی کاذب ہے۔ پھر حرکت اس مقولہ کے اعتبار سے کہ وہ اس میں واقع ہوتی ہے چار قسم پر ہے، مقولہ میں حرکت کے واقع ہونے کے معنی یہ ہیں کہ موضوع (ذات) حرکت کرتا ہے اس مقولہ کی ایک نوع سے دوسری

نوع کی طرف یا ایک صفت سے دوسری صفت کی طرف یا ایک فرد سے دوسرے فرد کی طرف۔ اور حرکت فی الکم جیسے نمو۔ اور وہ جسم کے اجزائے اصلیہ کے حجم کا زیادہ ہوجانا ہے۔ اس وجہ سے کہ طبعی مناسبت کے مطابق تمام اطراف وجوانب میں زیادتی داخل اور منضم ہوجاتی ہے۔ بخلاف سمن کے کہ وہ اجزاء زائدہ میں زیادتی کا نام ہے۔ اور اجزاء اصلیہ بعض حیوانات میں وہ ہیں جو مادہ منویہ سے پیدا ہوتے ہیں جیسے ہڈی پٹھے، رباط وغیرہ۔ اور زائدہ اس میں وہ ہیں جو خون سے پیدا ہوتے ہیں۔ جیسے گوشت، چربی، لعاب وغیرہ۔

تشریح قولہ علی الدوام: اس وجہ سے کہ جسم کے جسم ہونے کا ثبوت دائمی ہے لہذا حرکت بھی دائمی ہوتی حالانکہ ایسا نہیں ہے۔

قولہ ثم الحرکۃ: یہاں سے ما فیہ الحرکۃ کا بیان شروع کرتے ہیں۔

قولہ الحرکۃ: فلاسفہ کی اصطلاح میں مقولہ کل دس ہیں۔ ایک جوہر اور باقی نو اعراض پر اس کا اطلاق ہوتا ہے۔ فلاسفہ اجناس عالیہ کو مقولات عشرہ کہتے ہیں۔ اور جوہر موجود بنفسہ کا نام ہے اور عرض وہ ہے جو موضوع میں یعنی محل میں موجود ہو۔ بنفسہ موجود نہ ہو۔ عرض کے مقولات نو ہیں، کم، کیف، اضافت، این، ملک، فعل، انفعال، متی، وضع۔ جس کی مثال مرقات میں یہ ہے ؎

مردے دراز نیکو دیدم بشہر امروز ۔ ۔ باخواستہ نشستہ از کرد خویش فیروز

مردے (جوہر) دراز (کم) نیکو (کیف) دیدم (فعل) بشہر (این) امروز (متی) باخواستہ نشستہ (اضافت) فیروز (ملک)۔ مقول کے معنی ہیں محمول۔ ۔ قضیہ میں محمول ہمیشہ وصف اور حال ہوا کرتا ہے۔ جیسے زید قائم میں زید موضوع ہے اور ذات ہے۔ قائم اس کی ایک حالت اور وصف ہے۔ دوسرا بمعنی ملفوظ ہے اس حیثیت سے کہ اس کے متعلق کلام کیا جاتا ہے۔ اور تاء نقل کرنے کی علامت ہے کہ اس کو وصف کے معنی سے اسم کے معنی میں لے لیا گیا ہے۔ یا پھر مبالغہ کے لئے ہے۔ بہرحال مقولہ عرض قائم بالذات کو کہا جاتا ہے۔ اب حرکت فی المقولہ کا مطلب یہ ہے، کہ ایک نوع اور فرد سے ۔ ۔ دوسرے نوع کی طرف انتقال کا نام حرکت ہے۔ کہ موضوع اور ذات ان افراد وصف کی طرف منتقل ہوا کرتا ہے

قولہ الرباط: سفید قسم کا دھاگہ نما ایک رگ ہوتی ہے جس سے جسم کے جوڑ ایک دوسرے سے مربوط ہوتے ہیں۔

والذبول، وھو انتقاص حجم الاجزاء الاصلیۃ للجسم بما ینفصل عنہ فی جمیع الاقطار علی نسبۃ طبیعیۃ بخلاف الھزال فانہ انتقاص عن

الاجزاء الزائدة ، وقد عد العلامة فی شرح القانون السمن والهزال ایضا من اقسام الحرکة الکمیة ۱۱

ترجمہ

اور ذبول ، وہ جسم کے اجزاء اصلیہ کا کم ہو جانا۔ اس وجہ سے کہ طبعی سے جسم کے تمام اطراف و جوانب سے جسم کا کچھ حصہ کم ہو جاتا ہے۔ بخلاف ہزال کے کہ وہ زائد اجزاء کی کمی کا نام ہے۔ اور علامہ قطب الدین شیرازی نے شرح قانون میں سمن اور ہزال کو حرکت کمی میں شمار کیا ہے۔

وههنا بحث اذ الحرکة فی مقولة یستدعی امر واحد بعینه یتوارد علیه افراد تلك المقولة وظاهر ان افراد المقدار فی النمو والذبول لا تتوارد علی شیٔ واحد بعینه لان المقدار الکبیر فی النمو لم یعرض لما کان له المقدار الصغیر بل المقدار الکبیر انما یعرض لما کان له المقدار الصغیر مع امر اٰخر ینضم الیه وهذا المجموع غیر ما کان له المقدار الصغیر سواء صار متصلا واحدا اولا وکذا المقدار الصغیر فی الذبول لم یعرض لما کان له المقدار الکبیر بل المقدار الصغیر انما هو یعرض لجزء ما کان له المقدار الکبیر فمحلا المقدار الکبیر والصغیر فی حالتی النمو والذبول متغایران فلیسا من الحرکة الکمیة

ترجمہ

(نمو ذبول کی حرکت کمیت میں شمار کرنے میں) بحث ہے۔ اس لئے کہ حرکت فی مقولہ کا تقاضہ ہے کہ بعینہ امر واحد پر اس مقولہ کے افراد وارد ہوتے رہیں اور ظاہر ہے کہ نمو اور ذبول میں مقدار کے افراد بعینہ شئی واحد پر وارد نہیں ہوتے۔ اس لئے کہ نمو میں مقدار کبیر اس جسم کو عارض ہوتی جس کو مقدار صغیر عارض ہوتی ہے مع شئی زائد کے جو اس جسم میں جا کر منضم ہو جاتی ہے۔ اور یہ مجموعہ اس جسم کا غیر ہے جس کو مقدار صغیر عارض ہے۔ خواہ یہ متصل واحد ہو جائے یا نہ ہو۔ اسی طرح ذبول میں مقدار صغیر جو ذبول میں حاصل ہوتی ہے اس جسم کو عارض نہیں ہوتی جس کو مقدار کبیر حاصل تھی بلکہ مقدار صغیر عارض ہوتی ہے جسم کے اس جزء کو جس کو مقدار کبیر عارض تھی۔ لہٰذا حالت نمو اور ذبول میں مقدار کبیر و صغیر کے محل ایک دوسرے کے غیر ہیں لہٰذا یہ دونوں حرکتیں کمیت میں داخل نہیں ہیں۔

تشریح قولہ ههنا بحث: اس جگہ دو چیزیں بیان کی گئی ہیں۔ ۱۔ نمو اور ذبول کا حرکت فی الکم میں سے ہونا۔ ۲۔ سمن و ہزول کا حرکت کمیہ میں شمار کرنا۔ شارح کی جانب سے اس پر اعتراض ہے۔

قولہ من الحرکۃ الکمیۃ: اگر اس کا شمار حرکت کے کسی مقولہ میں ہوتا ہے تو وہ حرکت فی الاین ہے۔

وکذا الحال فی السمن والھزال فلنحصر حینئذ فی التخلخل والتکاثف و ارادوا بالتخلخل ههنا ان یزید مقدار الجسم من غیر ان ینضم الیہ غیرہ وبالتکاثف ان ینتقص مقدارہ الجسم من غیر ان ینفصل عنہ جزء و قد یطلق التخلخل علی الانتفاش وھو ان تتباعد الاجزاء ویداخلھا جسم غریب کالقطن المنفوش والتکاثف علی الاندماج وھو ان تتقارب الاجزاء بحیث یخرج ما بینھا من الجسم الغریب کالقطن الملفوف بعد نفشہ وقد یطلقان علی رقۃ القوام وغلظہ۔

ترجمہ اور سمن و ہزال کا بھی یہی حال ہے۔ پس ہم اسی وقت حرکت کمیہ میں تخلخل اور تکاثف ہی پر منحصر کرتے ہیں۔ اور فلاسفہ نے تخلخل بولکر یہاں یہ مراد لیا ہے کہ جسم کی مقدار بڑھ جائے۔ اور اس کی طرف خارج سے کوئی دوسری چیز آکر مل جائے۔ اور تکاثف سے مراد یہ ہے کہ جسم کی مقدار گھٹ جائے اس کے بغیر کہ جسم کا کوئی جز جسم سے جدا ہو۔ اور کبھی تخلخل کا اطلاق انتفاش پر ہوتا ہے اور وہ یہ ہے کہ جسم کے اجزا میں بعد پیدا ہو جائے۔ اور اس کے درمیان میں جسم غریب آکر داخل ہو جائے۔ جیسے دھونی ہوئی روئی میں ہوتا ہے اور تکاثف کا اطلاق کبھی اندماج پر ہوتا ہے۔ اور اندماج یہ ہے کہ جسم کے اجزاء ایک دوسرے سے قریب ہو جائیں اس طور پر کہ جو جسم غریب خارج سے آکر داخل ہو گیا تھا وہ خارج ہو جائے۔ جیسے پریس کی ہوئی روئی دھننے کے بعد۔ اور کبھی ان دونوں کا اطلاق قوام کے رقیق ہونے اور غلیظ ہونے پر بھی کیا جاتا ہے۔

ومما دل علی تحققھا ان القارورۃ الضیقۃ الراس اذا کبت علی الماء فلا یدخلھا الماء اصلا فاذا امصت مصا قویا ثم کبت علیہ دخلھا الماء وما ذلک لخلاء حدث فیھا بالمص لامتناعہ بل لان المص اخرج بعض الھواء واحدث

فی الھواء الباقی تخلخلا فکبر حجمہ بحیث یشغل مکان الخارج ایضا ثم اوجد فیہ البرد الذی فی الماء تکاثفا فصغر حجمہ وعاد بطبعہ الی المقدارہ الذی کان لہ قبل المص فدخل فیھا الماء ضرورۃ امتناع الخلاء ھکذا قالوا واقول الظاھر ان التکاثف ھھنا لیس لبرد الماء فان التجربۃ شاھدۃ بان القارورۃ المذکورۃ اذا کبت علی الماء الحار جد ایدخل فیھا،

ترجمہ تخلخل و تکاثف کے پائے جانے پر جو چیز دلالت کرتی ہے ان میں سے ایک یہ ہے کہ تنگ منہ والی شیشی جب پانی میں الٹی کر کے داخل کی جائے تو اس کے اندر پانی بالکل داخل نہیں ہوگا اور جب اس کو روز سے چوس لیا جائے۔ پھر پانی میں اوندھی کی جائے تو اس کے اندر پانی داخل ہو جاتا ہے یہ پانی کا داخل ہونا اس خلا کی بنا پر نہیں ہوا جو چوس لینے کے نتیجہ میں پیدا ہو گیا ہے۔ کیونکہ خلا محال ہے۔ بلکہ اس۔ چوسنے نے ہوا کے بعض حصہ کو شیشی سے خارج کر دیا ہے۔ اور باقی ماندہ ہوا میں اس نے تخلخل پیدا کر دیا ہے۔ اس لئے ہوا کا حجم بڑھ گیا اس طور پر کہ اس نے خارج شدہ ہوا کے مکان کو مشغول کر لیا ہے۔ پھر اس کے بعد جب پانی کی برودت نے اس پر اپنا اثر ڈالا تو اس نے تکاثف پیدا کر دیا ہے اور ہوا کا حجم صغیر ہو گیا اور وہ اپنی مقدار طبعی کی طرف واپس ہو گئی جو اس کے چوسنے سے پہلے تھی۔ پس اس وجہ سے اس میں پانی داخل ہو گیا کیونکہ خلاء کا وجود محال ہے۔ اس طرح فلاسفہ نے بیان کیا ہے۔ اور میں کہتا ہوں کہ ظاہر یہ ہے کہ یہاں پر تکاثف پانی کی برودت کی وجہ سے نہیں ہوا اس لئے کہ تجربہ شاہد کہ مذکورہ شیشی جب گرم پانی میں اوندھی کی جائے تو اس میں بھی پانی داخل ہو جاتا ہے

وحرکۃ فی الکیف کتسخن الماء وتبردہ مع بقاء صورتہ النوعیۃ وتسمی ھذہ الحرکۃ استحالۃ وحرکۃ فی الاین وھی انتقال الجسم من مکان الی مکان بل من این الی این اٰخر علی سبیل التدریج وتسمی نقلۃ وحرکۃ فی الوضع وھی ان تکون للجسم حرکۃ علی الاستدارۃ فان کل واحد من اجزائہا یبائن ای یفارق کل واحد من اجزاء مکانہ لو کان لہ مکان ویلازم کلہ مکانہ فقد اختلف نسبۃ اجزاء مکانہ علی التدریج،

ترجمہ — اور حرکت فی الکیف جیسے پانی گرم ہو جانا اور اس کا ٹھنڈا ہو جانا اس کی صورت

نوعیہ کے باقی رہنے کے ساتھ۔ اس حرکت کا نام استحالہ ہے۔ اور حرکت فی الاین جسم کا ایک مکان سے دوسرے مکان کی طرف منتقل ہونا بلکہ ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف تدریجاً۔ اس کا دوسرا نام نقلہ بھی ہے۔ اور حرکت فی الوضع وہ ہے کہ جسم کو استدارہ میں حرکت ہو۔ اس لئے کہ جسم کے اجزا میں سے ہر جز جدا ہوتا ہے اور مفارق ہوتا ہے اپنے مکان سے اجزاے اگر اس کے لئے مکان ہو۔ اور پورا جسم اپنے مکان سے ملا ہوا ہوتا ہے جدا نہیں ہوتا۔ پس جسم کے اجزار کی نسبت مکان کے اجزاے تدریجی طور پر مختلف ہوتی رہتی ہے

تشریح

قولہ استحالۃ: وجہ تسمیہ یہ ہے کہ جسم ایک حالت سے دوسری حالت کی جانب انتقال کرتا ہے۔

قولہ فی الوضع: جیسے کرہ کی حرکت اپنے مرکز پر یا چکی کی حرکت اپنی کیل پر ہو۔

قولہ اجزاء مکانہ: جب جسم دائرہ میں گھومتا ہے تو اس کے اجزا اپنے مکان کے مفروض اجزاے بدلتا رہتا ہے اور جسم اس پر چکر کرتا رہتا ہے۔ اس کو حرکت فی الوضع کہا جاتا ہے۔

قولہ لو کان لہ: اصل میں یہ ایک مقدر سوال کا جواب ہے۔ سوال یہ ہے کہ حرکت فی الوضع فلک الافلاک کو بھی لاحق ہے اور وہ متحرک علی الدوام ہے اور حرکت فی الوضع ہی ہے مگر فلک الافلاک کے لئے (گذشتہ تعریف کی بنیاد پر کوئی مکان نہیں ہے۔ لہذا اجزار مکان سے جسم کی تبدیلی کا وہاں سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ لہذا یہ تعریف حرکت کی جو وضع میں ہوتی ہے حرکت فلک الافلاک کو شامل نہیں ہے۔ شارح نے لو کان لہ مکان کی قید لگا کر اس اعتراض کو ختم کر دیا کہ یہ تبدیلی اجزا مکان سے اس وقت ہے جب جسم کے لئے مکان ہو ورنہ اپنے ماتحت جسم کی محاذات سے تبدیل ہوتا ہو وہ بھی اس تعریف میں داخل ہے۔

اقول ههنا بحث اذ قد علم مما سبق ان الحركة في الوضع هي الانتقال من وضع الى اٰخر تدريجا ولا نسلم ان ذلك الانتقال منحصر فيما ذكره فان القائم اذا قعد ينتقل من وضع الى وضع اٰخر مع انه لا يتحرك على الاستدارة وثبوت الحركة الاينية له لا ينافي ذلك والظاهر ان الحركة واقعة في بواقي مقولات العرض ايضا اما الاضافة فلانه اذا فرض ان ماء اشد سخونة من ماء اٰخر وتحرك في الكيف حتى صار سخونته اضعف من سخونة الاٰخر فان هذا الماء قد انتقل من نوع من الاضافة اعني الاشدية الى نوع اٰخر منها اعني الاضعفية انتقالا تدريجيا و

ولذلک اذا کان جسم فی مکان اعلی ثم تحرک فی الاین حتی صار فی مکان اسفل او کان اصغر مقدارا من جسم اٰخر ثم تحرک منہ فی الکم حتی صار اعظم مقدارا منہ او کان علی اشرف اوضاعہ ثم تحرک منہ الی وضع ھو اخس اوضاعہ فقد انتقل الجسم فی ھذہ الصور ایضا من اضافۃ الی اخری تدریجا،

ترجمہ میں کہتا ہوں یہاں پر بحث ہے کیونکہ ماسبق میں معلوم ہو چکا ہے کہ حرکت فی الوضع ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف تدریجا انتقال کا نام ہے۔ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ انتقال حرکت علی الاستدارہ پر موقوف ہے کیونکہ قائم جب بیٹھتا ہے تو وہ ایک وضع سے دوسری وضع کی طرف منتقل ہوتا ہے۔ اس کے باوجود وہ حرکت علی الاستدارہ نہیں کرتا۔ اور حرکت علی الاستدارہ کے لئے این ہونے کا ثبوت اس کے منافی نہیں ہے۔ اور ظاہر تر یہ ہے کہ حرکت باقی مقولات میں بھی پائی جاتی ہے۔ بہرحال اضافت تو اس لئے کہ جب فرض کیا جائے کہ پانی بہت گرم ہے دوسرے پانی کی بہ نسبت اور وہ کیف میں حرکت کرے یہاں تک کہ اس کی حرارت دوسرے پانی کی حرارت کے مقابلے میں کم ہو جائے۔ تو اس مثال میں پانی اضافت کی ایک نوع سے منتقل ہوا یعنی اشدیت سے، اضافت کی دوسری نوع کی طرف یعنی اضعفیت کی طرف تدریجی انتقال کے طور پر۔ اور اسی وجہ سے جب کوئی جسم اونچے مقام پر ہو پھر وہ حرکت فی الاین کرے یہاں تک کہ نیچے والے حصہ میں آجائے۔ یا کوئی جسم مقدار میں اصغر ہو دوسرے جسم کے مقابلے میں، پھر اصغر سے کمیت میں حرکت کرے یہاں تک کہ دوسرے جسم کے مقابلے میں بڑا ہو جائے۔ یا کوئی اشرف وضع میں فائز تھا۔ پھر اس سے حرکت کر کے اس وضع تک پہونچ جائے جو اشرف کے بمقابلے خسیس ہو تو ان مذکورہ تمام صورتوں میں بھی ایک اضافت کی نوع سے دوسری نوع کی طرف تدریجا منتقل ہوا ہے۔

تشریح قولہ لاینافی ذلک: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قائم جب بیٹھ گیا تو اس کے لئے حرکت اینیہ ثابت ہو جاتی ہے۔ جو حرکت وضعیہ کے منافی ہے۔ تو شارح نے اس کا جواب دیا۔

قولہ والاظہر: یہاں مقصد صرف بیان کرنا ہے کوئی اعتراض کرنا مقصود نہیں ہے۔

قولہ واقعۃ: جس طرح کم، کیف، وضع اور این میں واقع ہوتی ہے۔

قولہ اما الاضافۃ: جیسے ابوت، بنوت، اشدیۃ، اضعفیت وغیرہ۔ باپ کی طرف ابوت کی نسبت

بیٹے کی وجہ سے ہوتی ہے۔ اور بیٹے کی طرف بنوت کی نسبت باپ کی وجہ سے ہوتی ہے۔ ایسے ہی کسی چیز کو اشد اس وقت کہیں گے جب اس کے مقابلے میں ضعیف موجود ہو۔ اور ضعیف کی طرف اضعف کی نسبت اس سے قوی کے مقابلے میں کرتے ہیں۔ تو اضافت میں ایک مقولہ کی نسبت دوسرے مقولہ کی نسبت کے لحاظ سے کی جاتی ہے۔

قولہ اذا فرض: حرکت فی الاضافت کی مثال حرکت فی الکیف کے ضمن میں دی جاتی ہے۔

قولہ انتقالا یتدریجیا: مگر یہ انتقال تبعا ہوتا ہے۔ اصل میں تو موضوع یعنی پانی بدلتا ہے۔ اور اسی کے ساتھ گرمی بھی بدل جاتی ہے۔

قولہ فی مکان اسفل: یہ حرکت اضافیہ کی مثال ہے جو حرکت اینیہ کے تابع ہو کر پائی جاتی ہے۔

قولہ او کان اصغر: یہ حرکت اضافیہ کی مثال ہے جو کم کے ضمن میں پائی جاتی ہے۔

قولہ علی اشرف اوضاعہ: حرکت اضافیہ کی مثال ہے جو حرکت وضعیہ کے تابع ہو کر پائی جاتی ہے

واما الملك فلان العمامة اذا تحركت الى النزول او الصعود فلا شك انه يتغير هيأة إحاطتها بالتدريج تبعا لحركتها في الاين واما الفعل والانفعال فلانه اذا تحرك الجسم من سخونة الى اشد منها بالتدريج تحرك من تسخن الى تسخن اقوى منه كذلك واذا ازداد الاستعداد في قابل السخونة اشتد التسخين،

ترجمہ اور ملک میں حرکت تو عمامہ جب حرکت کرے نزول یا صعود کی جانب، تو اس میں شک نہیں کہ اس حرکت کرنے میں احاطہ کی ہیأت تدریجی طور پر متغیر ہو جاتی ہے مگر یہ حرکت فی الاین کے تابع ہوتی ہے اور بہر حال فعل و انفعال تو اس لئے کہ جب جسم سخونت سے اشد سخونت کی طرف تدریجی طور پر حرکت کرے تو اس میں ایک تسخن سے دوسرے تسخن کی طرف حرکت پائی گئی جو اس سے زیادہ قوی ہے اور حرکت اسی طرح کی ہے یعنی تدریجی ہے اور جب سخونت کے قابلیت کی استعداد تیز ہو گئی تو گرمی بھی تیز ہو گئی۔

تشریح قولہ اما الملك: اور رہا حرکت کا وقوع مقولہ ملک میں تو اس لئے کہ پگڑی جب سر پر برابر رکھی ہو پھر اس کا لتہ حرکت کرکے پیشانی پر سرک کر آجائے۔

قولہ فی الاین: جب عمامہ اوپر کی جانب یا نیچے کی جانب حرکت کرتا ہے تو حرکت فی الاین ہوتی ہے اور ساتھ ساتھ تبعا احاطہ کی کیفیت بدل جاتی ہے جو حرکت فی الملک ہے۔

وقال الشیخ فی الشفاء یشبہ ان یکون الانتقال من سنۃ الی سنۃ ومن شہر الی شہر یکون دفعۃ وذلک لان الاجزاء الزمان متصل بعضہا ببعض والفصل المشترک بینہا ھو الان فاذا فرض زمانان یشترکان فی آن فقبل ذلک الآن یستمر للموضوع متاہ بالقیاس الی الزمان الاول وبعدہ یستمر لہ متاہ بالقیاس الی الزمان الثانی وذلک الان نہایۃ وجود الاول وبدایۃ حصول الثانی فلا تدریج فی الانتقال ،

ترجمہ اور شفا میں شیخ نے فرمایا ہے کہ قریب ہے کہ حرکت فی المتی دفعی ہوا کرتی ہے کیونکہ ایک سال سے دوسرے سال کی طرف اسی طرح ایک ماہ سے دوسرے ماہ کی طرف انتقال دفعۃ ہوا کرتا ہے ۔ اور یہ اس وجہ سے کہ زمانے کے اجزار ایک دوسرے سے متصل ہیں ۔ اور قدر مشترک مذکورہ اجزار زمانے کے درمیان آن ہوا کرتا ہے ۔ لہذا جب دو زمانے ایسے فرض کئے جائیں جو ایک آن میں دونوں مشترک ہوں تو اس آن سے قبل موضوع کا متی مستمر ہوتا ہے بمقابلہ زمانہ اول کے ۔ اور اس کے بعد اس موضوع کا متی مستمر ہوتا ہے بمقابلہ دوسرے زمانے کے ۔ اور یہ آن اول زمانہ کے وجود کی انتہار اور دوسرے زمان کے وجود کی ابتدا ہوتا ہے اس لئے انتقال میں تدریج نہ پایا گیا ۔ بلکہ دفعی پایا گیا ۔

تشریح قولہ قال الشیخ : ابو نصر فارابی کا قول شارح اپنی تائید میں نقل کرتے ہیں ۔
قولہ متصل : کہ ان آنات متتالیہ میں نہ کوئی اجنبی داخل ہوتا ہے اور نہ ان آنات میں فصل ہوتا ہے ۔ بلکہ ایک آن کے بعد دوسرا آن متصلاً آتا رہتا ہے ۔ جیسا کہ آپ زمانے کی بحث میں پڑھ لیں گے ۔
قولہ الی الزمان الاول : آن طلوع شمس سے قبل رات میں استمرار پایا جاتا ہے ۔
قولہ الی الزمان الثانی : جیسے نہار جو طلوع شمس کی آن سے ملا ہوا ہے ۔

ویرد علیہ ان الفاصل بین اجزاء المسافۃ حدود غیر منقسمۃ فیکون الانتقال من بعض تلک الاجزاء الی بعض دفعیا ایضا ولکن اذا فرض مکانان بینہما مسافۃ منقسمۃ کان الانتقال من احدہما الی الآخر تدریجیا فکذا الحال فی الانتقال من زمان الی زمان آخر بینہما زمان کالفجر والمغرب مثلا فانہ یکون تدریجیا لا دفعیا ،

ترجمہ

اور اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ اجزاء مسافت کے درمیان فصل دینے والے حدود ہوتے ہیں جو منقسم نہیں ہوتے ہیں۔ لہذا ان بعض اجزاء سے دوسرے بعض اجزا کی طرف انتقال بھی دفعی ہی ہوا کرتا ہے۔ لیکن جب دو ایسے مکان فرض کئے جائیں کہ ہر دو کے درمیان ایسی مسافت ہو جو منقسم ہونے والی ہو تو ان میں ایک سے دوسرے کی طرف انتقال تدریجی ہوگا۔ لہذا یہی حال ایک زمانے سے دوسرے زمانے کی طرف انتقال میں بھی یہی حال ہوگا کہ دونوں کے درمیان ایک زمانہ پایا جاتا ہے مثلاً فجر اور مغرب ہے۔ تو یہ انتقال تدریجی ہوتا ہے دفعی نہیں ہوتا۔

ونقول ايضا الحركة اما ذاتية اوعرضية لان ما يوصف بالحركة اما ان يكون الحركة حاصلة بالحقيقة فيه اولا بل يكون الحركة حاصلة فى شئ اخر . . يقارنه ويوصف هذا بالحركة تبعا لذلك الشئ فالحركة المنسوبة الى الاول تسمى ذاتية والمنسوبة الى الثانى تسمى عرضية كحركة اعراض الجسم والحركة الذاتية اما طبعية اوقسرية اوارادية لان القوة المحركة اقول ان اراد بها مبدا الميل فلا يلائم قوله اما ان تكون مستفادة من خارج اى امر متميز عن المتحرك فى الاشارة الحسية اولا تكون وان اراد بها الميل فلا يلائم قوله فان لم تكن مستفادة من خارج فاما ان يكون لها شعور اولا يكون اذ الميل على ما ذكره الشيخ فى رسالة الحد وكيفية بها يكون الجسم مدافعا لما يمانعه وهى عديمة الشعور قطعا فان حملت على الاول فالمراد تحريكها وان حملت على الثانى فيكون المراد ان يكون لمبدئها شعور والحمل على الاول اولى بالعبارة ،

ترجمہ

اور ہم کہتے ہیں کہ حرکت یا تو ذاتی ہوگی یا عرضی اسلئے کہ جو جسم حرکت کے ساتھ متصف ہوتا ہے یا تو اس میں حرکت حقیقی ہوگی یا نہ ہوگی بلکہ حرکت درحقیقت شئے آخر میں ہوگی جو اس کے مقارن اور قریب ہو اور یہ حرکت کے ساتھ متصف ہو اس قریب شی کے تابع ہوکر، لہذا وہ حرکت جو اول کی طرف منسوب ہوگی اس کا نام ذاتی ہے اور جو دوسرے کی طرف منسوب ہوگی وہ عرضی ہے۔ جیسے جسم کے اعراض کی حرکت۔

اور حرکت ذاتیہ یا تو طبعیہ ہوگی یا قسریہ۔ یا ارادیہ۔ اس لئے کہ قوت محرکہ، میں کہتا ہوں کہ اگر

مصنف نے اس سے مبدأ میل مراد لیا ہے تو مصنف کا قول "اما ان تکون مستفادا الخ" اس کے مناسب نہیں ہے۔ یعنی وہ امر جو متحرک سے اشارہ حسیہ میں ممتاز ہو یا خارج سے مستفاد نہ ہو، اور اگر مبدأ سے مراد میل لیا ہے تو ان کا اگلا قول مناسب نہیں ہے۔ کہ اگر وہ طبیعہ خارج سے مستفاد نہ ہو، تو یا تو اس کے لئے شعور ہوگا یا شعور نہ ہوگا۔ اس لئے کہ میل جیسا کہ شیخ نے ذکر کیا ہے کہ میل ایک کیفیت ہے جس کی وجہ سے جسم اپنے مانع کو دفع کرتا ہے اور وہ میل یا کیفیت قطعاً عدیم الشعور ہوتی ہے۔ پس اگر حمل کیا جائے اول پر، تو قوت محرکہ سے مراد اس کی تحریک ہوگی۔ اور دوسرے معنی پر محمول کیا جائے تو مراد یہ ہوگی کہ اس کے مبدأ کے لئے شعور ہے مگر پہلے معنی پر حمل کرنا عبارت کے لحاظ سے اولیٰ ہے۔

تشریح

قولہ ایضا الحرکۃ: اس کا عطف ثم الحرکۃ پر ہے۔ یعنی جس طرح ہم نے حرکت باعتبار ما یقع فیہ الحرکۃ کی چار قسم کیا ہے۔ اسی طرح ہم کہتے ہیں کہ حرکت قوت محرکہ کے اعتبار سے یا تو ذاتی ہوگی یا عرضی۔

قولہ لان ما یوصف بالحرکۃ: یہ بیان حصر ہے اس سے دونوں کی تعریف معلوم ہوجائیگی۔

قولہ الی الاول: وہ شی جس میں حرکت حقیقۃً پائی جاتی ہے۔

قولہ عرضیۃ: یعنی وہ شی جس میں حرکت تبعاً حاصل ہوتی ہے۔

قولہ اعراض الجسم: جسم کے واسطے سے حاصل ہوتی ہے لہذا جسم میں حرکت حقیقۃً ہوگی اور جسم کے اعراض کی حرکت تبعاً ہوگی۔

قولہ من خارج: جیسے پتھر کا اوپر کی جانب چڑھنا خارج کی مدد سے ہوتا ہے۔

من خارج کہنا اس لئے مناسب نہیں ہے کہ مبدأ میل کو جب محرک بنایا ہے تو خارج سے مستفید ہونا غلط ہے۔ کیونکہ مبدأ میل تو طبیعہ کو کہتے ہیں جو جسم کے اندر خود موجود ہوتا ہے۔ پھر خارج کہنے کا کیا معنیٰ۔

قولہ او لا تکون: بایں صورت کہ خارج کا اس میں کوئی دخل نہ ہوگا۔

قولہ فان لم تکن مستفادۃ: کیونکہ جس کو شعور ہوتا ہے وہ مبدأ میل ہے صرف میل نہیں ہے۔

نوٹ: شارح نے چونکہ ہر ہر جملہ پر علیحدہ اعتراض کیا ہے اس لئے اعتراض خوب واضح نہ ہوسکا۔ پوری بات یہ ہے کہ ماتن نے کہا کہ قوت محرکہ یا تو خارج سے مستفاد ہوگی یا نہیں۔ اگر خارج سے مستفاد نہیں ہے تو یا تو اس کے لئے شعور ہے یا نہیں۔ شارح نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ قوۃ محرکہ جس کی بنیاد پر حرکت کی تقسیم طبعی، ارادی اور قسری میں ماتن کرنا چاہتے ہیں۔ شارح نے سوال کیا کہ اس میں قوت محرکہ سے کیا مراد ہے۔ قوت محرکہ سے وہ قوت مراد ہے جو خود اندرون جسم ہوتی ہے اور جس کو فلاسفہ مبدأ میل سے تعبیر کرتے ہیں۔ بیان حصر میں یہ بات بیان کیا ہے کہ یا تو

خارج سے مستفاد ہوگی یا نہ ہوگی۔ یہ کہنا اس لئے غلط ہے کہ مبدأ میل خارج سے مستفاد نہیں ہوتا۔ اور اگر مبدأ میل مراد نہ لیا جائے تو اگلا قول فان لم تکن مستفادۃ من خارج کہنا غلط ہے۔ اس لئے کہ جب مبدأ حرکت نہ ہوگی تو خارج سے مستفاد تو ہوگی ہی۔ تو یہ کہنا غلط ہے کہ فان لم تکن الخ، گویا حاصل یہ نکلا کہ اس مقام پر اعتراض ہے اور اضطراب ہے۔ اس لئے استدلال قابل قبول نہیں ہے۔

قولہ اذا المیل علی ما ذکرہ الشیخ: شیخ ابونصر فارابی نے ایک رسالہ لکھا ہے جس میں فلسفی اصطلاحات کی تعریف لکھا ہے اس میں جو تعریف میل شیخ نے تحریر کیا ہے اس کو شارح نے یہاں نقل کیا ہے۔

فان کان لها شعور قیل مجرد الشعور لا یکفی فی کون الحرکۃ ارادیۃ کما فی الساقط من علو مع شعورہ بسقوطہ بل اذا کان لها شعور وارادۃ معا فهی الحرکۃ الارادیۃ اقول هذا مدفوع بان مبدأ المیل هناك هو الطبیعۃ ولا شعور لها وان کان للمتحرك شعور وان لم یکن لها شعور فهی للحرکۃ الطبیعۃ وان کانت مستفادۃ من خارج فهی الحرکۃ القسریۃ فیہ اشارۃ الی ان فاعل الحرکۃ القسریۃ طبیعۃ المقسور لا القاسر والالزم من انعدامہ انعدامها بل هو معد،

ترجمہ پس اگر اس کو شعور حاصل ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ حرکت کے ارادیہ ہونے کے لئے محض شعور کا ہونا کافی نہیں ہے۔ جیسے اوپر سے نیچے گرنے والے کو اپنے گرنے کا شعور بھی ہوتا ہے۔ مگر ارادہ نہیں ہوتا۔ بلکہ ارادی اس وقت ہوگی کہ اس کے لئے شعور اور ارادہ دونوں ساتھ ہوں تو وہ حرکت ارادی ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس کو دفع کیا گیا ہے کہ مبدأ میل یہاں (ساقط من علو میں) طبعیہ ہے۔ اور اس کو سقوط کا شعور نہیں ہوتا اگرچہ متحرک کو شعور حاصل ہو اور اگر قوت محرکہ کو شعور نہ ہو تو وہ حرکت طبعیہ ہے۔ اور اگر قوت محرکہ خارج سے مستفاد ہے تو وہ حرکت قسریہ ہے۔ مصنف کے قول "ان کانت مستفادۃ من خارج" میں اشارہ ہے کہ حرکت قسریہ کا فاعل مقسور کی طبیعت ہوتی ہے قاسر نہیں ہوتا ورنہ اس کے معدوم ہونے سے حرکت کا معدوم ہونا لازم آئے گا بلکہ قاسر اس کے لئے معد اور معاون ہوتا ہے۔

تشریح قولہ قیل: سید سند نے اپنے حاشیہ پر یہ اعتراض وارد کیا ہے۔

قولہ مع شعورہ: مگر اس میں اس کے ارادے کا کوئی دخل نہیں ہوتا، بلکہ میں کہتا ہوں کہ گرنے والا درمیان میں سہارے تلاش کرتا ہے کہ کوئی چیز مل جائے تو پکڑ لوں۔ تو معلوم

ہوا کہ صرف شعور ہونا قوت محرکہ کو اس کی حرکت کے ارادی ہونے کے لئے کافی نہیں ہے بلکہ ارادہ ہونا بھی ضروری ہے۔

قولہ دان کان لمحرد ے: مگر اس کے شعور سے طبیعت میں بھی شعور کا ہونا ضروری نہیں ہے۔

قولہ القسر یہ: جیسے وہ پتھر جو اوپر کو پھینکا جائے تو اوپر جانے کی حرکت پھینکنے والے کی قوت سے ہوتی ہے خود پتھر اپنی طبیعت سے حرکت نہیں کرتا۔ البتہ جب اس پتھر سے پھینکنے والے کی قوت ختم ہو جاتی ہے تو وہ ذرا رکتا ہے۔ پھر فوراً ہی نیچے کی طرف گرتا ہے۔ یہ گرنے کی حرکت پتھر کے ثقل طبعی کی وجہ سے ہوتی ہے۔

فصل فی الزمان

اذا فرضنا حركة واقعة فى مسافة على مقدار معين من السرعة و ابتدأت معها حركة اخرى ابطأ منها واتفقتا فى الاخذ والترك الاولى ترك الاخذ لتكراره وجدت البطيئة قاطعة لمسافة اقل من مسافة السريعة والسريعة قاطعة لمسافة اكثر منها واذا كان كذلك كان بين اخذ السريعة وتركها امكان اى امر واحد غير المسافتين و الحركتين ممتد يسع قطع مسافة معينة بسرعة معينة وقطع مسافة اقل منها ببطوء معين،

ترجمہ فصل زمان کی بحث میں۔ جب ہم ایک مسافت میں ایک حرکت واقع ہونے والی فرض کرتے ہیں تیزی کی معین مقدار کے موافق، اور اس کے ساتھ دوسری حرکت بھی شروع ہو جو اس سے سست ہو اور دونوں متفق ہوں اخذ میں اور ترک میں، چونکہ تکرار پایا جاتا ہے اس لئے "اخذ" کا ترک کرنا بہتر تھا۔ تو حرکت بطیئہ پائی جائے گی اس مسافت کو طے کرنے والی جو سریعہ کی مسافت سے کم ہوگی۔ اور حرکت سریعہ قطع کرنے والی ہوگی اس مسافت کو جو بطیئہ سے زائد ہوگی۔ اور جب ایسا ہے تو سریعہ کے اخذ میں (یعنی ابتدا میں) اور ترک (انتہا) میں ایک امکان پایا جاتا ہے یعنی امر واحد جو دونوں مسافت اور حرکت کے علاوہ ہوگا اور وہ امکان ممتد ہوگا، کہ متعینہ سرعت کے ساتھ متعینہ مسافت کے طے کرنے کی گنجائش رکھتا ہوگا۔ اور گنجائش رکھے گا وہ امکان اس مسافت کے طے کرنے کی متعینہ بطور سے اس

کے مقابلہ میں کم ہوگی۔

تشریح

قولہ فصل : جب مصنف حرکت کی بحث سے فارغ ہوئے تو زمانے کی بحث کو شروع کیا۔ اس فصل میں مصنف تین باتیں بیان کریں گے۔ ۱ زمانہ آنی ہے ۲ زمانہ کی ماہیت کی تحقیق۔ ۳ زمانے کا ابدی ہونا۔ زمانے میں بہت ہی اختلاف ہے۔ متکلمین کی رائے ہے کہ زمانے کا کوئی وجود نہیں ہے۔ قدیم علماء کی رائے ہے کہ زمانہ واجب الوجود ہے۔ بعض نے کہا کہ زمانہ فلک اعظم کا نام ہے۔ اور بعض کا مذہب یہ ہے کہ زمانہ حرکت کا نام ہے۔ ارسطو کا مذہب یہ ہے کہ زمانہ موجود ہے اور فلک اعظم کی حرکت کے لئے مقدار ہے۔ مصنف نے اسی کو اختیار کیا ہے۔ تو گویا زمانے کے بارے میں پانچ مذاہب ہیں۔

قولہ حرکۃ واقعۃ : مثلاً ایک گاڑی یہاں سے فی گھنٹہ ۵۰ میل کی رفتار سے دلی تین گھنٹہ میں پہونچتی ہے اور اس سے کم رفتار گاڑی فی گھنٹہ ۲۵ میل کی رفتار سے ۶ گھنٹہ میں پہونچتی ہے۔ نیز ہر ایک گاڑی کے ساتھ ایک حرکت بھی فرض کریں تو یقیناً پہلے کی رفتار تیز ہوگی اور دوسرے کی سست ہوگی۔

قولہ واتفقتا : دونوں گاڑی ایک ہی ساتھ روانہ ہو اور ایک ساتھ رکے۔

قولہ اکثر منہا : یعنی فرض کرو دو گاڑی ۸ بجے چلی۔ اور ۱۱ بجے روک دی گئی۔ تو تیز رفتار تو اتنے وقت میں دلی پہونچ گئی مگر سست رفتار بیچ ہی میں پہونچی۔

قال الامام هذا مبنى على وجود حركتين تبتديان معا وتنتهيان معا و ليست هذه المعية الزمانية التى لايمكن اثباتها الابعد اثبات الزمان فيلزم الدور وايضا هو مبنى على وجود حركتين احدهما اسرع والاخرى ابطأ ولايمكن اثبات السرعة والبطوء الابعد اثبات الزمان فيلزم دور اخر واجاب بان الزمان ظاهر الوجود والعلم به حاصل فان الامم كلهم قدروه بالساعات والايام والشهور والاعوام والمقصود بيان حقيقته المخصوصة اعنى كونه كما ومقدارا للحركة ولاشك ان العلم بوجود الزمان يكفينا فى ثبوت المعية والسرعة والبطوء فلادور اقول يمكن ان يجاب ايضا بان ثبوت المعية والسرعة والبطوء وان توقف على ثبوت الزمان فى نفس الامر لكن لايتوقف العلم بذلك على العلم بهذا حتى يلزم الدور

. . . .

10/2

ترجمہ: امام رازی نے کہا کہ زمانے کا ثبوت ایسی دو حرکتوں پر موقوف ہے جو ایک ساتھ شروع ہوں اور ایک ہی ساتھ ختم ہوں اور یہ معیت نہیں ہے مگر زمانی معیت، اور معیت زمانی وہ ہے کہ جس کا اثبات خود زمانے کے اثبات پر موقوف ہو۔ پس دور لازم آئے گا اور اثبات زمانہ دو حرکتوں کے وجود پر موقوف ہے جن میں ایک سریع ہو اور دوسری بطئی ہو۔ نیز سرعت اور بطوٴ کا اثبات ممکن نہیں مگر زمانے کے اثبات کے بعد تو یہ دوسرا دور لازم آئے گا۔ اور امام رازی نے اس کا جواب دیا ہے کہ زمانے کا وجود ظاہر ہے اور اس کا علم بھی حاصل ہے اس لئے کہ تمام امتوں نے زمانے کی تعیین ساعات، ایام اور مہینوں اور سالوں سے کیا ہے مگر بیاں پر زمانے کی خاص حقیقت کو بیان کرتا ہے۔ یعنی زمانے کا کم ہونا۔ حرکت کے لئے مقدار کا ہونا۔ اور اس میں شک نہیں کہ معیت و سرعت اور بطوٴ کو ثابت کرنے کے لئے زمانہ کا وجود ہمارے لئے کافی ہے لہذا دور لازم نہ آئے گا۔ میں کہوں گا کہ ممکن ہے کہ جواب دیا جائے نیز یہ کہ معیت اور سرعت اور بطوٴ کا ثبوت اگرچہ نفس الامر میں ثبوت زمانہ پر موقوف ہے لیکن معیت، سرعت اور بطوٴ کا علم زمانے کے علم پر موقوف نہیں ہے تاکہ کوئی دور لازم آئے۔

تشریح: قولہ الا بعد اثبات الزمان: لہذا معیت زمانی کا ثبوت زمانے کے ثبوت پر اور زمانے کا ثبوت معیت زمانی کے ثبوت پر موقوف ہے۔

قولہ ولا شک ان العلم: اگرچہ زمانے کی حقیقت معیت زمانی وغیرہ پر موقوف ہے لیکن یہ امور علم بالزمان بوجہ ما پر موقوف ہیں۔ حقیقت زمانہ پر موقوف نہیں ہیں اس لئے دور لازم نہیں آئیگا۔

هذا الامكان قابل للزيادة والنقصان فان الحركتين اذا اختلفتا في الاخذ او الترك يتفاوت امكانهما وغير ثابت اذ لا يوجد اجزائه معا بالضرورة قيل لانه يلزم من اجتماعها اجتماع الحركة الواقعة فيها اقول فيه نظر اذ لم يثبت بعد ان الزمان مقدار الحركة وهي كما انها واقعة في اجزاء الزمان واقعة في المسافة ولا يلزم من اجتماع اجزاء المسافة اجتماع اجزاء الحركة فلا يلزم من اجتماع اجزاء الزمان ايضا اجتماعها وقيل لو اجتمع اجزاؤه لكان الحادث في يوم الطوفان حادثا في يومنا وبالعكس وانت تعلم انه لا يلزم من اجتماع اجزاء الشئ ان يكون الحاصل في احدها حاصلا في الأخر،

ترجمہ: اور یہ امکان کمی اور زیادتی کو قبول کرتا ہے۔ اس لئے کہ دو حرکتیں جب ابتداء و انتہاء

میں مختلف ہوں تو دونوں کا امکان مختلف ہو جائے گا، اور غیر ثابت ہے کیونکہ اس کے اجزا ایک ساتھ نہیں پائے جاتے بداہتہ، اور کہا گیا ہے کہ اجزا زمانے کے اجتماع سے حرکت کے اجزاء کا جمع ہونا لازم آئے گا وہ حرکت جو زمانے میں واقع ہوتی ہے۔ میں کہتا ہوں اس میں اختلاف ہے کہ اب تک یہ ثابت نہیں ہو سکا کہ زمانہ مقدار حرکت ہے اور حرکت جس طرح زمانے کے اجزار میں واقع ہوتی ہے۔ اسی طرح مسافت میں بھی واقع ہوتی ہے۔ مگر مسافت کے اجزائے کے جمع ہونے سے حرکت کے اجزار کا اجتماع لازم نہیں آتا ہے لہذا زمانے کے اجزائے کے جمع ہو جانے سے حرکت کے اجزار کا اجتماع لازم نہیں آئے گا۔ اور امکان غیر قار کے ثبوت میں کہا گیا ہے کہ اگر زمانے کے اجزار جمع ہوں گے تو یوم طوفان (نوح) میں جو حادثہ پیش آیا تھا۔ وہ آج بھی پیش آنا لازم ہوتا۔ اور اس کے برعکس بھی۔ اور اے مخاطب تم جانتے ہو کہ شے کے اجزائے کے اجتماع سے لازم نہیں آتا کہ جو چیز کسی چیز کے ایک جز میں پائی جائے تو اس شے کے دوسرے جزر میں بھی پائی جائے۔

تشریح قولہ یتفاوت امکانہما: مثلاً ایک کو ۸ بجے اور دوسرے کو ۹ بجے روانہ کیا پھر اول کو ۱۰ بجے اور دوسری کو ۱۱ بجے روک لیا۔ تو دونوں کو روانہ کرنے اور روکنے کے اوقات بدل گئے۔ یعنی امکان دونوں کے مختلف ہو گئے۔ تو پھر یہ بھی ممکن ہے کہ اول کو بجائے ۱۰ کے ۱۱ بجے اور دوسری کو بجائے گیارہ کے ایک بجے روکا جائے تو ایک امکان میں وقت کم ہے اور دوسرے میں وقت زائد ہے اسی کو شارح نے امکان میں تفاوت سے تعبیر کیا ہے۔

قولہ غیر ثابت: زمانے کی دوسری حقیقت بیان کرتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ زمانے میں جماؤ نہیں ہے بلکہ ہر وقت جاری ہے۔

قولہ اذ لا یوجد: یعنی یہ کہ پورے زمانے کے تمام اجزا ایک جگہ پائے جاتے ہوں ایسا نہیں ہے اذ لا یوجد سے اسی کی دلیل بیان کرتے ہیں۔

قولہ الواقعۃ فیہا: کیونکہ جب اجزار زمانہ جمع ہو جائیں گے تو اجزار حرکت میں بھی اجتماع لازم آئے گا اور اجزار حرکت کے اجتماع سے سکون لازم آئے گا اور حرکت وسکون کا اجتماع محال ہے لہذا اجزار زمانہ کے اجتماع میں بھی استحالہ لازم آئے گا۔

قولہ وانت تعلم: ایک گز لمبا چوڑا ایک فرش ہے جس کے تمام اجزار ایک ساتھ جمع ہیں، تو اگر اس فرش کے ایک کنارے میں نجاست لگ جائے تو فرش کے کسی دوسرے حصہ میں اس نجاست کا واقع ہونا ضروری نہیں ہے۔

ایسے ہی جب زمانہ کے اجزار ایک جگہ مان لئے جائیں اور زمانہ ایک لمبی چوڑی حقیقت ہو اور

اس کے ایک کنارے میں کوئی حادثہ پیش آجائے تو ضروری نہیں ہے کہ دوسرے حصہ میں بھی پایا جائے۔ تو حوادث مختلف بھی ہوسکتے ہیں اور اجزاء زمانہ میں جمع بھی ہوسکتے ہیں۔

فههنا امكان متقدر غير ثابت وهو المعنى من الزمان وفى المباحث المشرقية ان الزمان كالحركة له معنيان احدهما امر موجود فى الخارج غير منقسم فهو مطابق للحركة بمعنى التوسط ويسمى بالآن السيال ايضا والثانى امر منقسم موهوم لا وجود له فى الخارج فانه كما ان الحركة بمعنى التوسط تفعل الحركة بمعنى القطع كذلك ذلك الامر الذى هو مطابق لها وغير منقسم مثلها يفعل بسيلانه امرا ممتدا وهميا مطابقا للحركة بمعنى القطع ،

ترجمہ لہذا یہاں ایک ایسا امکان مقدر ہے جو غیر قار ہے۔ اور زمانے سے ہماری یہی مراد ہے۔ امام رازی کی تصنیف مباحث مشرقیہ میں مذکور ہے کہ زمانہ حرکت کی طرح اس کے دو معنی ہیں۔ اول معنی "زمانہ امر موجود فی الخارج غیر منقسم" ہے تو زمانہ اس معنی کے لحاظ سے حرکت بمعنی توسط کے مطابق ہے۔ اور اسکا دوسرا نام آن سیال بھی ہے۔ دوسرے معنی ہیں، امر منقسم موہوم کا نام ہے زمانہ جس کا خارج میں وجود نہیں ہے کیونکہ جیسے حرکت بمعنی توسط حرکت بمعنی قطع کے کام کرتی ہے اسی طرح زمانہ بمعنی آن سیال کے یہ بھی ایسا امر ہے جو اس کے مطابق ہے اور اس کی طرح غیر منقسم بھی ہے اور اپنے سیلان سے امر ممتد موہوم پیدا کرتا ہے جو حرکت بمعنی قطع کے مطابق ہوتا ہے۔

تشریح قولہ فههنا: ابھی اوپر ماتن نے چند مقدمات بیان کئے ہیں۔ یہاں سے ان کی تفریعات بیان کرتے ہیں۔ مقدمات یہ تھے۔ حرکت سریعہ اور بطیئہ کے اخذ و ترک میں ایک امکان موجود ہے۔ یہ امکان کمی زیادتی کو قبول کرتا ہے، یہ امکان غیر قار ہے۔

قولہ التوسط: کہ جس طرح حرکت بمعنی توسط موجود فی الخارج ہے کہ جو حد مسافت کی حدود میں سے فرض کی جائے، جسم متحرک اس جسم پر پہونچنے سے قبل اور اس کے بعد اس جگہ پر برقرار نہ رہے اور جسم مسافت کی حدود کو طے کرتا ہوا آگے چلا جائے جیسا کہ جیسے ریل کے پہیے، یہ حرکت بمعنی توسط ہے۔ اسی طرح زمانہ آنات متتالیہ کا نام ہے کہ ایک آن کے آنے سے پہلے اور آنے کے بعد وہ آن ایک مقام پر رکی نہیں رہتی بلکہ آگے گذر جاتی ہے اس لئے اس کا نام

آن سیال بھی ہے اور اس معنی کے لحاظ سے زمانہ موجود فی الخارج ہے۔
شارح نے امام رازی کا قول مباحث مشرقیہ سے نقل کر کے یہ بتلایا کہ زمانہ مثل حرکت کے ہے جس طرح امر موجود فی الخارج بھی ہے۔ اور حرکت بمعنی قطع امر موجود موہوم غیر موجود فی الخارج ہے زمانہ بھی دو قسم کا ہوتا ہے۔ امر موجود فی الخارج غیر منقسم اور آن سیال ہے۔ اور دوسرا معنی زمانہ ایک امر منقسم موہوم ہے جس کا خارج میں کوئی وجود نہیں ہے۔ اپنے سیلان اور تسلسل سے ایک امر ممتد پیدا کرتا ہے۔

وهو مقدار الحركة لانه كم لقبوله الزيادة والنقصان بالذات وليس مركبا من آنات متتالية لانه مطابق للحركة المطابقة للمسافة التي يقع عليها الحركة فلو تركب الزمان منها لتركب المسافة من اجزاء لايتجزى فيكون مقدارا وقيل مقداريته يتوقف على ان يكون كما وهو موقوف على انه قابل للزيادة والنقصان بالذات وهو ممنوع،

ترجمہ اور زمانہ مقدار حرکت ہے اس لئے کہ وہ زیادتی اور نقصان کو قبول کرتا ہے اور زمانہ آنات متتالیہ سے مرکب نہیں ہے کیونکہ زمانہ حرکت کے مطابق ہے اور وہ مسافت کے مطابق ہے وہ مسافت جس پر حرکت واقع ہے پس اگر زمانہ آنات متتالیہ سے مرکب ہوتا تو مسافت اجزاء لایتجزی سے مرکب ہوگی پس لازم آئے گا کہ زمانہ مقدار متصل ہے۔ اور بعض نے کہا ہے کہ زمانے کا مقدار ہونا اس کے کم ہونے پر موقوف ہے اور زمانے کا کم ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ وہ زیادتی اور نقصان کو قبول کرے حالانکہ یہ ممنوع ہے۔

تشریح قولہ آنات متتالیۃ: یکے بعد دیگرے آنے والے آن کو آنات متتالیہ کہتے ہیں۔
قولہ انہ قابل للزیادۃ: اور زمانے کا کم ہونا یا کمی زیادتی کو قبول کرنا ممنوع ہے۔
قولہ وهو ممنوع: کیونکہ ہو سکتا ہے کہ زمانہ ان دونوں کو بالذات نہیں بالعرض قبول کرتا ہو

ولا يخلو اما ان يكون مقدار الهيأة قارة المناسب ان يقول لامر قار او لهيأة غير قارة ليتم الحصر فان الامر القار وهو ما يجتمع اجزاؤه في الوجود شامل للجواهر مطلقا والاعراض القارة كالسواد والبياض

بخلاف الهياة فانها لاتشتمل الجواهر اذلاتغاير بينها وبين العرض الا باعتبار الحصول فى الهياة والعروض فى العرض،

ترجمہ اور کم اس بات سے خالی نہیں ہے کہ یا تو وہ ہیات قارہ کے لئے مقدار ہوگا۔ مناسب یہ تھا کہ مصنف امر قار فرماتے۔ یا ہیات غیر قارہ کے لئے مقدار ہوگا۔ تاکہ مصنف کا بیان کردہ حصر تام ہوتا۔ اس وجہ سے کہ امر قار وہ ہے جس کے اجزاء وجود میں مجتمع ہوں جو مطلقا جواہر اور اعراض مثلاً سواد و بیاض کو شامل ہے۔ بخلاف ہیات قارہ کے کہ وہ جواہر کو شامل نہیں ہے اس وجہ سے کہ ہیات قارہ اور عرض کے درمیان کوئی مغایرت نہیں ہے لیکن اس اعتبار سے ہیات حصول ہوتا ہے اور عرض میں عروض ہوتا ہے۔

تشریح قولہ ان یقول لامر قار: تاکہ استدلال کی تردید میں حصر پیدا ہو جائے کیونکہ اگر امر قار کے بجائے ہیات قار کہا جائے گا تو حصر باطل ہو جائے گا۔

قولہ لیتم الحصر: یہ جملہ شارح کے اول کلام سے متصل ہے۔

قولہ الا باعتبار: قائم بالغیر جیسے سواد و بیاض اس حیثیت سے کہ وہ جسم میں حاصل ہے۔

قولہ فی العرض: تو عرض اور ہیات دونوں قائم بالغیر ہوتے ہیں۔ ایک میں حصول کا اعتبار ہوتا ہے تو اس کو ہیات کہتے ہیں۔ دوسرے میں اعتبار عروض کا ہے تو اس اعتبار سے عرض ہے

لاسبيل الى الاول لان الزمان غير قار وما لايكون قارا لايكون مقدارا لهياة قارة والا لتحقق الشئ بدون مقداره فهو مقدار لهياة غير قارة وكل هياة غير قارة فهى الحركة فالزمان مقدار الحركة وهو المطلوب وسيجئ زيادة بيان له فى الفلكيات،

ترجمہ اور پہلی صورت باطل ہے کیونکہ زمانہ غیر قار ہے اور جو چیز قار نہ تو وہ ہیات قارہ کے لئے مقدار نہیں بن سکتا۔ ورنہ شے بغیر مقدار کے متحقق ہو جائے گی پس وہ ہیأت غیر قارہ کے لئے مقدار ہے اور ہر ہیات غیر قارہ تو وہ حرکت ہے پس زمانہ مقدار حرکت ہے اور یہی مطلوب ہے۔ اور اس کی مزید وضاحت فلکیات میں آئے گی۔

تشریح: قولہ الا لتحقق: اور مقدار اس کے لئے لازم ہے تو ملزوم کا بغیر لازم کے پایا جائے گا جو باطل ہے۔

ونقول ایضا ان الزمان لابدایۃ لہ ولانہایۃ لہ لانہ لوکان لہ بدایۃ لکان عدمہ قبل وجودہ قبلیۃ لاتوجد مع البعدیۃ وکل قبلیۃ لاتوجد مع البعدیۃ فھی زمانیۃ قیل ھذا منقوض بتقدم اجزاء الزمان بعضھا علی بعض فانہ لیس زمانیا لان مقتضی التقدم الزمانی ان یکون المتقدم فی زمان سابق والمتاخر فی زمان لاحق فلو کان ذلک التقدم زمانیا لزم ان یکون الامس فی زمان متقدم والیوم فی زمان متاخر عنہ وننقل الکلام الی ذینک الزمانین ویلزم ان ھناک ازمنۃ غیر متناھیۃ ینطبق بعضھا علی بعض وانہ محال ... بالضرورۃ وحینئذ یجوز ان یکون تقدم عدمہ علی وجودہ ایضا غیر زمانی

ترجمہ اور نیز ہم کہتے ہیں کہ زمانے کی نہ کوئی ابتداء ہے نہ انتہا۔ کیونکہ اگر ابتداء ہوتی تو اس کے وجود سے پہلے اس کا عدم ہوتا ایسی قبلیت سے جو بعدیت کیساتھ نہ پائی جائے۔ اور ہر وہ قبلیت جو بعدیت کے ساتھ نہ پائی جائے تو وہ زمانی ہوتی ہے، یہ دعوی ٹوٹ گیا ہے زمانے کے اجزا میں سے بعض کے بعض پر مقدم ہونے سے۔ کیونکہ یہ تقدم زمانی نہیں ہے اس لئے کہ تقدم زمانی کا مقتضا یہ ہے کہ متقدم زمانہ سابق میں ہو اور متاخر زمانہ لاحق میں۔ لہذا اگر یہ تقدم زمانی ہوتا تو لازم آتا کہ امس" زمانہ متقدم میں ہے۔ الیوم زمانہ متاخر میں ہے۔ پھر ہم ان دونوں زمانوں کی طرف کلام کو پھیریں گے۔ اور لازم آئے گا کہ یہاں غیر متناہی زمانے ہیں جن میں سے بعض بعض پر منطبق ہے اور یہ بداہۃ محال ہے۔ اور اس وقت جائز ہے نیز یہ کہ اس کے وجود پر اس کے عدم کا تقدم بھی غیر زمانی ہو۔

تشریح قولہ ونقول ایضا: مصنف کا یہ تیسرا مطلوب ہے کہ زمانہ ابدی ہے جس کی نہ تو کوئی ابتداء ہے نہ انتہا ہے۔

قولہ لانہایۃ: اس پر ایک اعتراض ہے کہ اس سے معلوم ہوا کہ زمانہ پر عدم محال ہے خواہ سابق میں ہو یا بعد میں۔ لہذا زمانہ ممکن نہ رہا۔ کیونکہ ممکن میں ہی عدم کا احتمال ہوا کرتا ہے اور جب عدم کا احتمال نہ رہا تو ممکن بھی نہ رہا۔ اب اس صورت میں سوال یہ ہے کہ زمانہ میں امتناع عدم کا لذاتہ ہے یا بالغیرہ، اگر بغیرہ ہے تو لذاتہ عدم جائز ہے لہذا ممکن ہونا لازم آئے گا جیسے عقول عشرہ لذاتہ تو ممکن ہیں مگر چونکہ معلول ہیں علت واجبہ کی اس لئے تخلف محال ہے اور تخلف محال ہے تو عقول عدم کو بالغیر قبول نہیں کرتیں۔ لہذا عقول لذاتہ ممکن قابل للعدم اور بغیرہ واجب عدم کا امتناع

ہے۔ یہی صورت زمانے میں بھی ممکن ہے لہذا زمانے کی ازلیت اور ابدیت دونوں محل غور ہیں۔
قولہ لا توجد: ورنہ وجود اور عدم کا اجتماع لازم آئے گا۔
قولہ وکل قبلیۃ: لہذا زمانے کے عدم کے لئے ضرور ایسی قبلیت بالزمان پائی گئی جو بعدیت کے ساتھ جمع نہیں ہوتی لہذا زمانہ ثابت ہوگیا اس تقدیر پر کہ زمانے کا عدم فرض کیا گیا ہے۔
قولہ فی زمان سابق: مثلاً زید جو ظہر کے وقت پیدا ہوا۔
قولہ لاحق: یعنی اس کے بعد کے زمانے میں پایا جائے۔ مثلاً خالد جو عصر کے وقت میں پیدا ہوا۔
قولہ ذلک التقدم: یعنی اجزاء زمانہ میں سے ایک کا دوسرے پر مقدم ہونا۔
قولہ ننقل: یعنی جس زمانے میں امس واقع ہے اور جس میں یوم واقع ہے۔ مثلاً یوں کہیں کہ اس زمانے کا تقدم جو امس کا مظروف ہے اس زمانے پر جو یوم کا مظروف ہے۔ اس وجہ سے کہ اول زمانہ متقدم میں واقع ہے۔ اور ثانی زمانہ متاخر میں۔ پھر سلسلہ سوال ایسے ہی قائم کرتے چلے جائیں گے۔
قولہ انہ منہ غیر متناھیۃ: بایں صورت کہ بعض اجزاء کو ظرف اور بعض کو مظروف قرار دیا جائے۔
قولہ محال بالضرورۃ: اس وجہ سے کہ زمانہ مقدار حرکت ہے اور جب زمانہ غیر متناہی ہوں گے اور بعض بعض پر منطبق ہوں گے تو اجزائے زمانہ میں سے ہر جزء الگ مقدار حرکت بھی ہوگا تو لازم آئے گا اجسام غیر متناہیہ سے حرکات غیر متناہیہ کا صدور ہو رہا ہے حالانکہ ہر ایک، ایک ہی حالت میں ثابت بھی ہے اور یہ محال ہے۔
قولہ حینئذ: جب کہ یہ ثابت ہوگیا کہ اجزاء زمانہ کا تقدم زمانی نہیں ہے حالانکہ ان میں بھی ایسی قبلیت پائی جاتی ہے جس کے ساتھ بعدیت نہیں ہو سکتی۔ تو پھر یہ کیوں جائز نہیں کہ عدم زمان کا تقدم وجود زمان پر اسی قسم کا ہو یعنی غیر زمانی ہو۔

وقد یجاب بان التقدم الزمانی لا یقتضی ان یکون کل من المتقدم و المتاخر فی زمان مغایر لہ بل یقتضی ان یکون السابق قبل اللاحق قبلیۃ لا یجامع القبل معھا البعد فان ھذہ القبلیۃ لا توجد بدون الزمان فان لم یکن شیء من المتقدم والمتاخر زمانا احتیج فیھما الی الزمان وان کان احدھما زمانا والاخر لیس بزمان احتیج الی الاخر الی الزمان دون الاول وان کان کل واحد منھما زمانا لم یحتج فی شیء منھما الی زمان زائد علیہ وذلک لان القبلیۃ المذکورۃ عارضۃ

لاجزاء الزمان اولاً وبالذات ولما عداه ثانیاً وبالعرض ،

ترجمہ اور اس کا جواب یہ دیا جاتا ہے کہ تقدم زمانی اس بات کا تقاضا نہیں کرتا کہ متقدم اور متاخر میں سے ہر ایک ایسے زمانے میں ہوں جو ایک دوسرے کے مغایر ہوں بلکہ اس کا تقاضا کرتے ہیں کہ سابق لاحق سے پہلے ہو اور قبلیت ایسی ہو جس کا قبل بعد کے ساتھ جمع نہ ہو۔ اس لئے کہ یہ قبلیت بغیر زمانہ کے نہیں پائی جاتی۔ بس اگر متقدم اور متاخر میں سے کوئی بھی زمانہ ہو تو ان دونوں میں الگ سے زمانے کی ضرورت ہوگی اور اگر ان میں ایک زمان ہو اور دوسرا نہ ہو تو دوسرے میں زمانے کی ضرورت ہوگی اور اول میں نہ ہوگی۔ اور اگر ان میں سے ہر ایک زمانہ ہو تو ان میں سے کسی میں بھی زمانے کی مزید ضرورت نہیں ہوگی۔ اور یہ اس لئے کہ مذکورہ قبلیت اجزائے زمانہ کو اولاً اور بالذات عارض ہوتے ہیں۔ اور ان کے علاوہ کو ثانیاً اور بالعرض عارض ہوتی ہے۔

تشریح قولہ احتیج: کیونکہ تقدم اور تاخر کے ساتھ زمانہ ہی متصف ہے اور اس کے علاوہ دوسری چیزیں زمانہ سے بالواسطہ متصف ہیں اس لئے غیر لامحالہ تقدم اور تاخر میں زمانہ کا محتاج ہوگا۔ مثلاً کہا جائے کہ زید عمر سے مقدم ہے تو اس کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ زید کا زمانہ عمر سے مقدم ہے۔

قولہ دون الاول: مثلاً یہ کہ زید یوم سے مقدم ہے یعنی اس کا زمانہ یوم سے مقدم ہے نہ کہ یوم کے زمانے سے۔

قولہ الی زمان زائد: کیونکہ وہ تو خود ہی زمانہ ہے۔ مثلاً یہ کہ امس مقدم ہے یوم سے، یعنی بذاتہ مقدم ہے ایسا نہیں ہے کہ امس کا زمانہ یوم کے زمانہ سے مقدم ہے۔

وقیل یدل علی ذلک انہ اذا قیل وجود زید متقدم علی وجود عمرو اتجہ ان یقال لماذا قلت انہ متقدم علیہ فلو اجیبت بان وجود زید کان مع الحادثۃ الفلانیۃ ووجود عمرو مع الحادثۃ الاخری و تلک الحادثۃ کانت متقدمۃ علی ھذہ اتجہ ایضاً ان یقال لم قلت ان تلک متقدمۃ علی ھذا فلم اجیبت بان تلک کانت امس و ھذہ کانت الیوم وامس متقدمۃ علی الیوم لم یصح ان یقال لماذا قلت انہ متقدم علیہ ،

ترجمہ اس اجمال کی وضاحت میں کہا گیا ہے کہ جب کہا جائے کہ زید کا وجود عمر کے وجود سے مقدم ہے۔ تو سوال پیدا ہوگا کہ پوچھا جائے کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ وہ اس سے مقدم ہے پس اگر تم نے یہ جواب دیا کہ زید کا وجود فلاں حادثہ کے وقت ہوا تھا اور عمر کا فلاں حادثہ کے وقت ہوا تھا اور وہ حادثہ اس حادثہ سے مقدم ہے تو بھی سوال کیا جائے گا کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ یہ اس سے مقدم ہے۔ پس اگر تو نے جواب دیا کہ یہ کل گذشتہ ہوا تھا اور وہ واقعہ آج پیش آیا ہے اور اس مقدم ہوتا ہے یوم سے تو یہ سوال درست نہیں ہوگا، کہ پوچھا جائے کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ وہ اس سے مقدم ہے۔

تشریح قولہ یدل علی ذلک: یعنی اس بات پر کہ قبلیت اجزاء زمانے کو اولاً اور بالذات عارض ہوتی ہے اور اس کے ماسوا کو ثانیاً اور بالعرض عارض ہوتی ہے۔

واعترض علیہ بان انقطاع السوال عند قولك امس متقدم علی الیوم انما ھو لان التقدم علی الیوم ماخوذ فی مفھوم لفظ امس کما ان التاخر عن الیوم ماخوذ فی مفھوم لفظ الغد فلو قیل لماذا قلت متقدم علی الیوم کان کما لو قیل لماذا قلت ان الزمان المتقدم متقدم علی الزمان المتاخر وھذا مما یعد سخیفا وکما ان انقطاع السؤال عند قولنا تلك کانت فی الزمان المتقدم وھذہ کانت فی الزمان المتاخر لا یدل علی ان المتقدم عرض اولی للزمان فکذا انقطاع السوال عند ما ذکرتم لا یدل علیہ ولو سلم فانما یدل علی کونہ عرضا اولیا بمعنی عدم الواسطۃ فی الاثبات لا فی الثبوت و ھذا ھو المطلوب کما لا یخفی

ترجمہ اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ تمہارے قول "امس متقدم علی الیوم" پر سوال کا ختم ہو جانا اس وجہ سے ہے کہ یوم کا تقدم امس پر اس کے مفہوم میں داخل ہے۔ جیسے کہ لاتاخر یوم سے بر لفظ غد کے مفہوم میں داخل ہے۔ لہٰذا اگر تم نے کہا کہ۔ یہ کیوں کہا کہ امس یوم سے مو مقدم ہے۔ تو یہ ایسا ہی ہے کہ اگر کہا جائے کہ تم نے یہ کیوں کہا کہ زمانہ متقدم مقدم ہے زمانہ متاخر سے یہ سوال لگانا بیوقوفی ہے۔ اور جس طرح سوال کا ختم ہونا اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ متقدم زمانہ کے لئے عرض اولی ہے۔ اسی طرح سوال کا ختم ہونا مذکرتم کے

کے وقت اس پر دلالت نہیں کرتا۔ اور اگر مان بھی لیا جائے تو سوال کا ختم ہونا اس بات پر دال ہے کہ تقدم زمانی کے لئے عرض اولی ہے۔ بمعنی عدم واسطہ فی الاثبات کے ہے۔ واسطہ فی الثبوت کے معنی میں نہیں ہے اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

تشریح

قولہ ما ذکرتم: یعنی سابق میں جو تم نے جواب میں کہا ہے کہ "تلک کانت امس" وہذہ کانت الیوم" کہ یہ کل ہوا اور یہ آج ہوا، یہ اس بات پر دلالت نہیں کرتا کہ تقدم زمانے کا عرض اولی ہے۔

قولہ ھذا ھو المطلوب: یعنی تقدم کا عرض اولی ہونا جس کا معنی عدم واسطہ فی الثبوت کے ہوں ہمارا مطلوب ہے۔

واسطہ کی تین قسم ہے۔ واسطہ فی الاثبات، یہ حدا وسط کو کہتے ہیں کیونکہ قیاس میں اکبر کے ثبوت کا اصغر کے لئے حدا وسط ہی واسطہ ہوا کرتا ہے۔ ایسے واسطہ کو واسطہ فی الاثبات اس لئے بھی کہتے ہیں کہ یہ تصدیق اور علم کے لئے واسطہ ہے۔

واسطہ فی الثبوت، وہ ایسا واسطہ ہے کہ معروض کے لئے عارض کے ثابت ہونے میں نفس الامر میں واسطہ ہو۔ جس کی صورت یہ ہے کہ معروض حقیقی ذوالواسطہ ہو خواہ واسطہ بھی معروض حقیقی ہو جیسے حرکت کا ثبوت کنجی کے لئے ہاتھ کے واسطے سے ہوتا ہے۔ اور خواہ معروض حقیقی ذوواسطہ ہی ہو اور واسطہ سفیر محض ہو۔ جس طرح کپڑے کے رنگنے میں رنگریز واسطہ محض ہوتا ہے لہذا واسطہ فی الثبوت کی دو قسم ہوئی۔

واسطہ فی العروض، جس میں معروض حقیقی صرف واسطہ ہی ہو اور ذوواسطہ کو تبعاً معروض کہدیا جاتا ہو عروض عارض کے ثبوت میں معروض کے لئے واقع میں واسطہ ہو۔ بایں صورت کہ معروض حقیقی واسطہ ہی ہو اور معروض کی طرف عارض کی نسبت محض مجازی ہو جیسے کشتی پر سوار کو حرکت کشتی کے واسطہ سے ہے۔ اور حقیقۃً کشتی ہی حرکت سے متصف ہوتی ہے۔ جالس کو محض مجازاً متحرک کہا جاتا ہے۔ ورنہ جالس کے لئے حرکت . . ہوگی تو وہ جالس کہاں رہا لہذا تقدم زمانے کا عرض اولی ہے تصدیق کے درجہ میں، نہ کہ نفس الامر میں یعنی عدم واسطہ فی الاثبات ہے۔

فیکون قبل الزمان زمان ھذا خلف وکذلک لو کان لہ نہایۃ لکان عدمہ بعد وجودہ بعدیۃ لا توجد مع القبلیۃ فتکون زمانیۃ فیکون بعد الزمان زمان وھذا خلف

ترجمہ لہذا زمانہ سے قبل زمانہ لازم آئے گا۔ اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اسی طرح اگر زمانے کے لئے نہایت ہوتی تو زمانے کا عدم ہوتا اس کے وجود کے بعد اور بعدیت ایسی ہوتی جو قبلیت کے ساتھ جمع نہیں ہوسکتی، لہذا بعدیت زمانی ہوگی لہذا زمانے کے بعد بھی زمانہ ثابت ہوگیا اور یہ خلاف مفروض ہے۔

تشریح قولہ نہایۃ: جہاں پر زمانہ ختم ہوجائے۔ باقی نہ رہے۔
قولہ بعد وجودہ: پہلے تو زمانہ موجود رہا پھر ختم ہوگیا تو وجود زمانہ کے بعد اس کا عدم پایا گیا۔
قولہ مع القبلیۃ: کیونکہ قبلیت وجود زمانہ کا نام ہے۔ اور بعدیت زمانے کے عدم کا نام ہے اس لئے وجود و عدم ایک ساتھ کیسے جمع ہوسکتے ہیں۔
قولہ خلف: کیونکہ ہم نے فرض یہ کیا تھا کہ ایک حد پر پورے زمانے کا اختتام ہو جس کے بعد زمانے کا وجود نہیں ہے۔ مگر ثابت یہ ہوا کہ اس کے بعد بھی زمانہ پایا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ زمانے کے جانب آخر میں بھی کوئی خاتمہ نہیں ہے۔ بلکہ تا ابد زمانہ رہے گا۔ اس سے زمانے کا قدیم ہونا ثابت کیا گیا ہے۔

الفنّ الثانی فی الفلکیات

وفیہ ثمانیۃ فصول

فصلٌ فی اثبات کون الفلک مستدیرًا

وبیانہ ان ههنا جهتین لا یتبدلان احدهما فوق والاخری تحت فان القائم اذا کان منکوسا لم یصر ما یلی راسہ فوقا وما یلی رجلہ تحتا بل صار راسہ من تحت ورجلہ من فوق بخلاف باقی الجهات فان المتوجہ الی المشرق مثلا یکون المشرق قدامہ والمغرب خلفہ والجنوب یمینہ والشمال شمالہ ثم توجہ الی المغرب تبدل الجمیع وصار قدامہ خلفہ ویمینہ شمالہ وبالعکس

فن ثانی فلکیات کے بیان میں

اس میں آٹھ فصل ہے

مصنف نے اپنی کتاب باعتبار مضمون کے تین حصہ میں کیا ہے۔ اول منطق میں۔ دوم طبعی میں۔ سوم الٰہی میں۔ اور جب اس کو لکھنا شروع کیا تو قسم اول یعنی منطق کو ترک کر دیا باقی دونوں کو بیان کیا۔ پھر یہ قسم ثانی طبیعات میں ہے۔ پھر اس کو تین فن میں تقسیم کیا، فن اول مایعم الاجسام میں تھی جس کو بیان کر چکے ہیں، فن ثانی فلکیات کے بیان میں ہے جس کو اب بیان کرتے ہیں۔ اور تیسرا فن عنصریات میں ہے جس کو بیان کریں گے۔ پھر ان سب کے بعد تیسری قسم یعنی الٰہیات کو بیان کریں گے۔

بہر حال فلکیات کو آٹھ فصل میں بیان کیا ہے۔ فلک کا گول ہونا، حرکت مستدیرہ کا قابل ہونا۔ متحرک بالارادہ ہونا۔ فلک کی حرکت کا دائمی ہونا۔ وغیرہ وغیرہ۔

سوال یہ ہے کہ ترقی من الادنیٰ الی الاعلیٰ کے قاعدے سے پہلے عنصریات کو بیان کرتے پھر فلکیات کو۔ مگر مصنف نے ایسا نہیں کیا ہے

اس کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ اس جگہ مرتبہ کو پیش نظر رکھکر چونکہ فلکیات اشرف ہیں مرتبہ میں۔ اس لئے اشرف کو مقدم کیا گیا۔

ایک اشکال اور بھی ہے کہ مصنف نے دو دعوی کیا ہے۔ ایک یہ کہ اس فن میں صرف فلک ہی کے احوال بیان کئے جائیں گے۔ تو اب سوال یہ ہے کہ کیا صرف وہی احوال بیان کئے جائیں گے جو فلک کے ساتھ خاص ہیں، تو یہ باطل ہے کیونکہ اس میں بعض وہ بھی بیان کئے ہیں جو صرف فلک ہی کے ساتھ خاص نہیں ہیں۔ مثلاً فلک کا مستدیر ہونا، بسیط ہونا، متحرک بالارادہ وغیرہ ہونا ایسے احوال ہیں جو صرف فلک کے ساتھ خاص نہیں ہیں۔

جواب یہ دیا گیا ہے کہ فن ثانی یعنی فلکیات میں جو احوال بیان کئے ہیں وہ مجموعی طور سے فلکیات میں پائے جاتے ہیں۔ اور انفرادی طور پر اگرچہ وہ تمام احوال عنصریات میں بھی پائے جاتے ہیں۔

فن ثانی

فلکیات کے بیان میں، اس میں آٹھ فصل ہے۔

پہلی فصل فلک کے مستدیر ہونے کے اثبات کے بیان میں ہے۔ اور اس کا بیان یہ ہے کہ یہاں دو جہت ہے۔ دونوں تبدیل نہیں ہوتیں، ان میں سے ایک فوق ہے اور دوسرا تحت ہے اس لئے کہ جب کھڑا ہونے والا۔۔ الٹا ہو جائے تو منکوس کا وہ حصہ جو سر سے ملا ہوا ہے فوق نہیں ہو جائے گا، اور وہ حصہ جو پیروں سے ملا ہے تحت نہیں ہوگا بلکہ اس کا سر تحت میں ہوگا، اور پیر فوق میں ہوگا۔ بخلاف باقی جہات کے، اس لئے کہ جس نے چہرہ مشرق کی جانب کر لیا ہے مثلاً، وہ اس کے سامنے ہے اور مغرب اس کا خلف ہے۔ اور جنوب اس کا یمین اور شمال اس کا یسار ہے پھر جب وہ پلٹ کر مغرب کی طرف متوجہ ہو جائے گا، تو قدام اس خلف اور خلف اس کا قدام ہو جائیگا اور یمین اس کا شمال ہو جائے گا۔ اور اس کا شمال جنوب ہو جائے گا۔

تشریح

قولہ مستدیرا: فلاسفہ نے آلات کے ذریعہ ستاروں کی حرکت محسوس کر لیا ہے۔ اور ان کی حرکت اور خود ستارے فلک کے وجود پر دلالت کرتے ہیں اور آسمان کے وجود کا علم ہر ایک کو اجمالاً کسی نہ کسی درجہ میں حاصل ہے اس لئے مصنف نے فلک کی تعریف نہیں کیا بلکہ اس کے بوجہ ما تصور پر اکتفا کر کے اس کے احوال کا بیان شروع کر دیا ہے اس فصل میں فلک کا گول ہونا ثابت کریں گے۔ مستدیر اس جسم کو کہیں گے جس کے وسط میں ایک ایسا نقطہ فرض کرنا ممکن ہو کہ اس سے جتنے خطوط محیط کی جانب نکلیں سب برابر ہوں۔ فلک کی تعریف یہ کی گئی ہے کہ جو مقدار والا جسم ہے اس کی شکل کردی ہے اور نفس الامری ہے بالذات استدارہ میں حرکت کرتا ہے۔

قولہ وبیانہ: چونکہ فلک کروی ہونے کا ثبوت اس بات پر موقوف ہے کہ پہلے جہات کا بیان کیا جائے اس لئے پہلے اسی کو بیان کیا ہے

قولہ والاخری تحت: حقیقی فوق فلک الافلاک کا محدب ہے۔ اور حقیقی تحت کا مرکز وہ نقطہ ہے جو وسط میں ہے۔ باقی اضافی فوق اور تحت بہت سے ہیں۔ جانب فوق میں جو حد بھی فرض کی جائے گی اپنے تحت کے لحاظ سے فوق ہے مگر اضافی فوق ہے۔ اسی طرح اس کے مقابل میں جتنے تحت ہیں جو بھی حد فرض کی جائے گی اپنے اوپر کے لحاظ سے وہ تحت ہوگی مگر تحت اضافی البتہ حقیقی فوق اور تحت صرف ایک ایک ہی ہیں ان میں ردوبدل نہیں۔

والجهة تطلق على منتهى الاشارات وعلى منتهى الحركات المستقيمة وبالنظر الى الاول قيل ان جهة الفوق هى محدب الفلك الاعظم لانه منتهى الاشارة الحسية ومقطعها وبالنظر الى الثانى قيل هى مقعر فلك القمر لانه منتهى الحركة المستقيمة والاول هو الصحيح لان الاشارة اذا نفذت فى فلك القمر كانت الى جهة الفوق قطعا لكونها اخذة من جهة التحت متوجهة الى ما يقابلها والمشهور انها ستة وسبب الشهرة امران عامى وخاصى اما العامى فهو ان الانسان يحيط به الجنبان عليهما اليدان وظهر وبطن وراس وقدم فالجانب الذى هو اقوى فى الغالب يسمى يمينا ومقابله يسارا اوما يحاذى وجهه قدا ما ومقابله خلفا وما يلى راسه بالطبع فوقا ومقابله تحتا، ولما لم يكن عند عم سوى ما ذكرت وقفت اوهامهم على هذه الجهات الست واعتبروها فى سائر الحيوانات ايضا لكنهم جعلوا الفوق ما يلى ظهورها بالطبع و التحت ما يقابله ثم عمموا اعتبارها فى سائر الاجسام وان لم يكن لها اجزاء متمايزة على الوجه المذكور،

ترجمہ اور جہت کا اطلاق اشارہ حسیہ کے منتہی پر ہوتا ہے ایسے حرکت مستقیمہ کے منتہی پر جہت کا اطلاق ہوتا ہے اول کے اعتبار سے. کہا گیا ہے کہ فوق کی جہت فلک اعظم کا محدب ہے کیونکہ وہی اشارہ حسیہ کا منتہی ہے اور اس کو ختم کرنے والا ہے اور دوسرے معنی کے لحاظ سے کہا گیا ہے کہ فلک قمر کی سطح باطن جہت فوق ہے۔ اس لئے کہ مقعر قمر ہی حرکت مستقیمہ کی منتہی ہے مگر اول معنی درست ہے۔ اس لئے کہ اشارہ جب فلک قمر سے نفوذ کرتا ہے تو وہ جہت فوق ہی کی جانب ہوتا ہے قطعاً۔ اس لئے کہ اشارہ جہت تحت سے شروع ہوا ہے اور اس کے مقابل کی جانب توجہ کرتا ہے۔ مگر مشہور یہ ہے کہ جہات چھ ہیں۔ اور شہرت کا سبب دو چیز ہے۔ ایک عامی، دوسرا خاصی۔ بہر حال عامی تو وہ یہ ہے کہ انسان کو دو جانبوں نے احاطہ کر رکھا ہے اور ان پر دو ہاتھ ہیں۔ ایک پشت ہے۔ ایک پیٹ ہے۔ ایک سر ہے۔ ایک قدم ہے پس جو جانب زیادہ قوی ہے غالب۔ تو اس کو یمین کہتے ہیں۔ اور چہرہ کے سامنے ہے اس کو قدام اور جو اس کے مقابل ہے اس کو خلف کہتے ہیں۔ اور جو طبعاً سر سے ملا ہوتا ہے اس کو فوق اور جو اس کے مقابل ہے اس کو تحت کہتے ہیں۔ اور جب عوام کے پاس علاوہ اس کے جو ذکر کیا ہے دوسری

اور کوئی وجہ نہیں تھی تو ان کے اوہام انہیں جہات میں موقوف ہوگئیں۔ اور انہوں نے انہیں جہات کا تمام حیوانات میں بھی اعتبار کر لیا ہے البتہ فوق اس حصہ کو قرار دیا جو ان کی پشت سے طبعا ملا ہے اور تحت اس کے مقابل کو کہا ہے۔ پھر عوام نے اس میں عمومیت پیدا کیا تمام اجسام میں، الا کہ انسان کی طرح ان اشیاء میں اجزا ایک دوسرے سے ممتاز نہیں ہیں۔

تشریح قولہ الحرکات المستقیمۃ: امتداد کے اطراف کو بھی جہت کہا جاتا ہے مگر اسکو مطلق جہت کہتے ہیں۔ اور چونکہ جسم میں بے شمار خطوط پائے جاتے ہیں، لہذا یہ امتدادت و خطوط کثیرہ ہیں اور جہات بھی چھ سے کہیں زائد ہیں۔ مگر یہ مطلق جہت ہیں لیکن حقیقی تو صرف چھ ہیں۔ ان میں سے دو میں تبدیلی نہیں ہوتی باقی چار میں ردوبدل ہوتا رہتا ہے۔

قولہ بالنظر: یعنی جہت سے مراد جب اشارہ کا منتہی لیا جائے

قولہ بالنظر الی الثانی: یعنی جب جہت کا معنی حرکت مستقیمہ کا منتہی ہو۔ اور حرکت مستقیمہ کبھی اس حرکت کو کہتے ہیں جو مستدیرہ کے علاوہ ہو لہذا اس معنی کے لحاظ سے حرکت مستقیمہ حرکت تبنی کو بھی شامل ہے۔ کیونکہ اس سے مراد حرکت اینیہ ہوتی ہے ایک جگہ سے دوسری جگہ کی طرف خواہ سیدھی ہو یا ٹیڑھی۔

قولہ لانہ منتھی: کیونکہ فلک قمر سے مافوق مستدیرہ ہے لہذا وہاں پر جو بھی حرکت ہوگی، وہ مستدیرہ ہی ہوگی۔

قولہ والاول ھو: جہت فوق سے محدب فلک اعظم مراد لینا ہی درست ہے۔

قولہ قطعا: اسلئے کہ اوپر میں فلک ہی ہے۔

قولہ اخذ ۃ: اور اس کے مقابل فوق ہے اور وہ فلک کی محدب ہے لہذا معلوم ہوا کہ فلک قمر سے جو حرکت اوپر کی طرف ہوگی وہ فوق ہوگا۔

قولہ والمشہور انہا ستۃ: مصنف نے اب تک دو حقیقی جہت بیان کیا ہے مگر اب تعداد میں اضافہ کرتے ہوئے وجہ بھی بیان کریں گے۔

قولہ عامی: جو عوام کی طرف منسوب ہے۔ خاصی یعنی جس کا اعتبار خواص کرتے ہیں۔

قولہ فی الغالب: اس کی قید اس وجہ سے ہے کہ کسی کا دایاں ہاتھ پیدائشی کمزور اور بایاں توانا ہوتا ہے مگر ایسا بہت کم ہوتا ہے اس لئے غالب کی قید لگائی گئی۔

واما الخاصی فہو ان الجسم یمکن ان یفرض فیہ ابعاد ثلثۃ متقاطعۃ علی زوایا قوائم لکل بعد منہا طرفان فلکل جسم جہات ست الا ان

امتیاز بعضہا عن بعض یتوقف علی اعتبار الاجزاء المتمیزۃ فی الجسم فطرفا الامتداد الطولی یسمیہما الانسان باعتبار طول قامتہ حین ہو قائم بالفوق والتحت وطرفا الامتداد العرضی یسمیہما باعتبار عرض قامتہ بالیمین والشمال وطرفا الامتداد العمقی یسمیہما باعتبار ثخن قامتہ بالقدام والخلف. فالاعتبار الخاصی یشتمل علی الاعتبار العامی مع زیادۃ وہی تقاطع الابعاد علی قوائم ولاشك ان العامۃ غافلون عنہا وان امکن تطبیق اعتبارہم علیہا وانت تعلم ان قیام بعض الامتدادات علی بعض مما لا یجب فی اعتبار الجہات واذا لم یعتبر کانت الجہات غیر متناہیۃ لامکان ان یفرض فی جسم واحد بل بالقیاس الی نقطۃ واحدۃ امتدادات غیر متناہیۃ،

ترجمہ اور بہرحال جہت خواص کی اصطلاح میں تو وہ یہ ہے کہ جسم میں تین ایسے ابعاد کا فرض کرنا ممکن ہے جو زاویہ قائمہ پر ایک دوسرے کو کاٹ رہے ہوں پھر ہر بعد کے لئے ان ابعاد ثلثہ میں سے دو دو طرف ہیں. لہذا ہر جسم میں چھ جہت ہیں. لیکن ان چھ میں ایک کا دوسرے سے امتیاز جسم میں موجود اجزاء کے اعتبار کرنے پر موقوف ہے. پس امتداد طول کے دو طرف جن کا نام انسان اپنے طول قامت کے لحاظ سے جب کہ وہ کھڑا ہو فوق اور تحت نام رکھا جاتا ہے. اور امتداد عرض کے دو طرف کو اپنے عرض قامت کے لحاظ سے یمین اور یسار، اور امتداد عمقی کے دونوں اطراف کا نام اپنے جسم کے موٹاپے کے اعتبار سے قدام اور خلف نام ہے. پس خواص کا اعتبار عوام کی اصطلاح کو شامل ہے تھوڑی سی زیادتی کے ساتھ اور وہ ابعاد کا تقاطع ہے اس میں شک نہیں کہ عوام اس سے ناواقف ہیں. اگرچہ ان کے اور خواص کے اعتبار میں توافق ممکن ہے. اور آپ جانتے ہیں کہ بعض امتداد کا دوسرے بعض پر قیام جہات کے اعتبار کرنے کے لئے واجب نہیں ہے اور جب ان کا اعتبار نہ کیا جائے تو جہات لامتناہی نکل آتی ہیں. اس لئے کہ ایک جسم پر نقطہ کے مقابلے میں امتدادات غیر متناہیہ کا امکان فرض کیا جا سکتا ہے.

تشریح قولہ قائم بالفوق والتحت: لہذا طول قامت کے لحاظ سے اس امتداد کا دو جانب جو جانب راس ہے اس کا نام فوق ہے. اور دوسرا اس امتداد کا جانب قدم میں ہے اس کو تحت کہیں گے.

قولہ وھی تقاطع : یا یوں سمجھو کہ خواص نے اصلاحی الفاظ و انداز میں جہات کی تعیین کیا ہے
قولہ وانت تعلم : اس جگہ خواص کے اعتبار سے جہات کو صرف چھ میں منحصر کرنے پر اعتراض کر رہے ہیں کہ ایک امتداد کا دوسرے امتداد پر قائم ہونا جہات کے اعتبار پر موقوف نہیں ہے کہ جیسے جہات چھ ہیں تو امتدادات بھی چھ ہی ہو سکتے ہیں ۔

وکل واحدة منہا موجودة، قیل فیہ اشکال لانہم قالوا جہة التحت ھو المرکز الذی ھو نقطة موہومة فلا تکون موجودة اقول کانہم ارادوا الموجود فی نفس الامر ذات وضع غیر منقسمة فی امتداد ماخذ الحرکة ومتی کان کذلک کان الفلک مستدیرا وانما قلنا ان الجہة موجودة ذات وضع لانہا لو لم تکن کذلک لما امکنت الاشارة الیہا وقد یقال انہم ذہبوا الی ان الخطوط لیست مرکبة من النقاط ولا السطوح من الخطوط بل ھی متصلة فی انفسہا لا مفصل فیہا مع انہم جوزوا الاشارة الحسیة الی النقطة المتوہمة فی وسط الخط والی الخط المتوہم فی وسط السطح فلا یلزم کون المشار الیہ بالاشارة الحسیة موجودا فی الخارج بل یلزم احد الامرین اما وجودہ فیہ او وجود المحل الذی یتوہم المشار الیہ فیہ

ترجمہ اور ان میں سے ہر جہت موجود ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ اس میں اشکال ہے کیونکہ فلاسفہ نے کہا ہے کہ جہت تحت وہ مرکز ہے جس کو نقطہ موہومہ کہا جاتا ہے۔ لہذا تحت موجود نہیں رہا۔ میں جواب دوں گا کہ ہو سکتا ہے کہ انہوں نے نفس الامر میں موجود ہونا مراد لیا ہے۔ اور ہر جہت ذات وضع اور غیر منقسم ہوتی ہے۔ ماخذ حرکت کی امتداد میں اور جب ایسا ہے تو فلک مستدیر ہوگا۔ ہم نے کہا کہ جہت موجود ذات وضع ہوتی ہے۔ لیکن اگر ایسی نہ ہوتی۔ تو اس کے طرف اشارہ کرنا ممکن ہوتا۔ اور کہا جاتا ہے کہ فلاسفہ اس کی طرف گئے ہیں کہ خطوط نقطوں سے مرکب نہیں ہوتے اور نہ سطحیں خطوط سے مرکب ہوتی ہیں بلکہ یہ فی نفسہ متصل ہوتے ہیں ان میں مفصل نہیں ہوتا۔ اس کے باوجود انہوں نے اشارہ حسیہ نقطہ موہومہ جو کہ وسط خط میں ہو جائز کہا ہے۔ اسی طرح وسط سطح میں خط موہوم کی جانب بھی اس لئے لازم نہیں ہے کہ مشار الیہ اشارہ حسی کا موجود فی الخارج ہونا ضروری نہیں ہے بلکہ

دو چیزوں میں سے کوئی ایک ضروری ہے یا مشار الیہ کا خارج میں موجود ہونا یا اس محل کا موجود ہونا جس میں مشار الیہ کا وہم کیا جا سکے ۔

تشریح

قولہ الجهة التحت : اندر جا کر ایک حد ہے جس کو انھوں نے نقطہ موہومہ کہا ہے ۔
قولہ نقطة موهومة : جو قوت واہمہ کے وہم سے موجود ہے ۔
قولہ امتداد ماخذ الحركة : یہاں امتداد کی اضافت ماخذ کی جانب بیانیہ ہے یعنی وہ امتداد جس میں حرکت شروع کی جائے یعنی جس میں حرکت واقع ہوتی ہے ۔
قولہ لكن ذلك : کہ دونوں جہت فوق اور تحت موجود ہیں اور ذات وضع ہیں اور اس امتداد میں تقسیم کو قبول نہیں کرتیں ۔
قولہ وانما قلنا كذلك : مصنف کو اس موقع پر ذات وضع کہدینا ہی کافی تھا کیونکہ دونوں کے موجود ہونے میں اعتراض کیا گیا ہے ۔ یعنی جہت تحت کے موجود فی الخارج ہونے پر اعتراض کیا گیا ہے ۔
قولہ لما امكنت الاشارة : اور اشارہ کا امکان نہ ہونا باطل ہے لہذا امکان اشارہ ثابت ہے ۔

ولما امكن اتجاه المتحرك اليها قيل بالوصول اليها او القرب منها وانما قيد الاتجاه بهما لامكان اتجاه المتحرك الى المعدوم الذى يقصد بالحركة تحصيله كما فى الحركة الكيفية وههنا بحث اذ يمكن ايضا اتجاه المتحرك الى المعدوم بالوصول اليه عند القائل بان المكان هو السطح وانما قلنا انها غير منقسمة فى ذلك الامتداد لانها لو انقسمت ووصل المتحرك الى اقرب الجزئين من الجهة وتحرك فلا تجوز حركته فى الجهة لانها ما عنها واليه الحركة فلو كانت الحركة فى الجهة كانت الجهة مسافة لاجهة وانه محال ،

ترجمہ

اور متحرک کا اس کی طرف توجہ دلانا ممکن نہ ہوتا ۔ ایک قول ہے کہ اس سے جہت وصول مراد ہے یا اس سے قریب ہونا اور اتجاہ کو ان دونوں (وصول یا قریب) کے ساتھ مقید کیا گیا ہے ۔ کیونکہ متحرک کا توجہ کرنا معدوم کی طرف ممکن ہے کہ حرکت کے ذریعہ اس کے حاصل کرنے کا قصد کیا جاتا ہے جیسے حرکت کیفیہ میں ہوتا ہے ۔ اس قیل کے قولہ میں اعتراض ہے کہ معدوم کی طرف متحرک کا توجہ کرنا وصول کے ذریعہ ممکن ہے ان لوگوں سے ۔۔ ایک جن کے نزدیک مکان جسم حاوی کی سطح باطن کا نام ہے ۔ اور ہم نے کہا ہے کہ جہت اس

استناد میں منقسم نہیں ہوئی تو اس لئے کہ جہت اگر منقسم ہو جائے اور حرکت کرکے جسم متحرک اس مقام تک پہونچ جائے جو جہت کے دونوں جزئیں سے قریب ترین جزء ہو اور پھر حرکت کرے تو جائز نہیں ہے کہ اس کی یہ حرکت جہت میں واقع ہو اس لئے کہ حرکت یا تو جہت کی طرف ہوتی ہے یا جہت سے شروع ہوتی ہے پس اگر حرکت جہت میں واقع ہوگی تو جہت مسافت بن جائے گی جہت نہ رہیگی اور یہ محال ہے۔

تشریح

قولہ وا لقرب منہا: یعنی توجہ کرنے کی دو صورت ہے۔ ایک یہ کہ جہت کی طرف جسم توجہ کرتا ہے تاکہ جہت تک پہونچ جائے یا پھر اس لئے توجہ کرتا ہے تاکہ جہت کے قریب ہو جائے۔

قولہ تحصیلہ: لہٰذا توجہ کرنے کے لئے جہت کا موجود ہونا ضروری نہیں رہا۔

قولہ کما فی الحرکۃ الکیفیۃ: لہٰذا برودت سے حرارت کی جانب توجہ توجہ الی المعدوم ہوئی۔

قولہ ھھنا: صاحب قیل کے اعتراض کا جواب دینا مقصود ہے۔

قولہ بالوصول الیہ: تاکہ حرکت کرکے وہاں تک پہونچے۔

قولہ السطح: بہرحال شارح نے لما امکن اتجاہ المتحرک کو تسلیم نہ کرتے ہوئے سید سند اور اشراقیہ کے اقوال کو نقل کر دیا تاکہ مشائیہ کا دعویٰ باطل ہو جائے۔

قولہ وانما قلنا: اب یہاں سے مقدمہ کے جزء ثالث کو بیان کرتے ہیں۔ اب تک جہت کا ذات وضع ہونا اور موجود ہونا بیان کیا ہے۔ اب جہت کا غیر منقسم ہونا بیان کرتے ہیں۔

قولہ تحرک: اور اس جزء میں پہونچ کر اگلے جزء کے لئے پھر حرکت کرے گی۔ تو اس کے حرکت کرنے کی تین صورت ہے۔ حرکت فی الجہت، حرکت عن الجہت، حرکت الی الجہت۔

وحینئذ فاما ان یتحرک من المقصد یعنی الجھۃ او الی المقصد فان تحرک من المقصد لم یکن ابعد الجزئین من الجھۃ والا لکانت الحرکۃ الیہ حرکۃ الی الجھۃ وان تحرک الی المقصد لم یکن اقرب الجزئین من الجھۃ والا لکانت الحرکۃ منہ حرکۃ من الجھۃ، اقول اتمام ھذا الکلام موقوف علی تسلیم امتناع الحرکۃ فی الجھۃ کما اشرنا الیہ واذا ثبت ذلک فلا حاجۃ الی ھذا الترديد لان انقسام الجھۃ یستلزم لامکان الحرکۃ فیھا،

ترجمہ: اور اس وقت یا جسم مقصد سے حرکت کرے گا یعنی جہت سے، یا مقصد کی

جانب حرکت کرے گا۔ پس اگر اس نے مقصد سے حرکت کی، تو ابعد الجزئین جہت باقی نہ رہے گا ورنہ اس کی طرف جو حرکت ہوگی وہ حرکت الی الجہت ہوگی اور اگر اس نے مقصد کی طرف حرکت کی ہے۔ تو قریب والا جزء جہت باقی نہ رہے گا۔ ورنہ اس سے جو حرکت ہوگی وہ حرکت من الجہت ہو جائے گی۔ میں کہتا ہوں کہ اس کلام کا اتمام حرکت فی الجہت کے محال ہونے کو تسلیم کر لینے پر موقوف ہے جیسا کہ ہم نے اوپر ذکر کیا ہے۔ اور جب یہ ثابت ہو گیا تو اس تردید کی کوئی حاجت نہیں رہی، کیونکہ جہت کی تقسیم اس میں حرکت کے امکان کو مستلزم ہے۔

تشریح

قولہ الحینئذ: یعنی جب کہ حرکت کا فی الجہت واقع ہونا باطل ہو گیا۔

قولہ المقصد: اس سے مراد جہت کے مفروضہ دو جزئیں سے قریب تر جزئی مراد ہے۔

قولہ حرکۃ من الجہۃ: حالانکہ فرض یہ کیا گیا ہے کہ یہ حرکت الی المقصد یعنی الی الجہت ہو رہی ہے،

قولہ الی ھذا التردید: اس جگہ تردید سے مراد یہ ہے کہ مصنف نے استدلال کرنے میں امّا اور اَو کا استعمال کیا۔ اسی کو تردید سے تعبیر کیا ہے۔

واذا ثبت ھذا ثبت ان وضع الجہۃ لیس بالذات والا لکانت جوھرا فکانت قابلۃ للانقسام فی جمیع الجہات لما مر وحینئذ لا بد لھا من امر یحدد ویعین وضعھا ولا یجب ان تکون قائمۃ بالمحدد کما ذکرہ بعضھم لان جہۃ الفوق اعنی السطح الاعلی من الفلک الاعظم وان کانت قائمۃ بہ وان کان محدد المرکز وتعین وضعہ ایضا بالمحدد فنقول محدد الجہات لیس فی خلاء لاستحالتہ ولا فی ملاء متشابہ والا لما کانت الجہتین مختلفین بالطبع لان الملاء المتشابہ لا یوجد فیہ امور متخالفۃ بالطبع فلا یکون احدھما مطلوبۃ لبعض الاجسام والاخری متروکۃ لذلک البعض ھذا خلف لان النار والھواء طالبان بالطبع للفوق ھاربان عن التحت والارض والماء وبالعکس

ترجمہ

اور جب یہ ثابت ہو گیا تو یہ بھی ثابت ہو گیا کہ جہت کی وضع بالذات نہیں ہے ورنہ جوہر ہونا لازم آئے گا۔ اور پھر وہ تمام جہات میں قابل تقسیم ہوگی، جیسا کہ گذر گیا ہے اور اس وقت کسی ایسے امر کی ضرورت ہے کہ جو جہت کی وضع کی تحدید

و تعیین کرے اور یہ ضروری نہیں کہ وہ محدد کے ساتھ قائم ہو جیسا کہ بعض نے ذکر کیا ہے کیونکہ جہت فوق یعنی فلک اعظم کی سطح اعلیٰ اگرچہ محدد کے ساتھ قائم ہے لیکن جہت تحت یعنی مرکز تحت اس کے ساتھ قائم نہیں ہے اگرچہ اس کا تعیین و تحدید بھی محدد سے ہوتے ہیں۔ پس ہم کہتے ہیں کہ جہات کا تعیین خلاء میں نہیں ہوتا کیونکہ وہ محال ہے اور نہ ملاء متشابہ میں ہوتا ہے ورنہ دو جہات طبعاً ایک دوسرے سے مختلف نہ ہوتیں۔ کیونکہ ملاء متشابہ طبعاً امور متخالفہ نہیں پائے جاتے۔ پس نہ ہوگا دونوں میں سے ایک مطلوب بعض اجسام کے لئے اور دوسرا متروک دوسرے بعض کے لئے، اور یہ خلاف واقعہ ہے۔ اس لئے کہ آگ اور ہوا طبعاً فوق کی طالب ہیں اور تحت سے بھاگتی ہیں۔ اور زمین اور پانی اس کے برعکس ہیں۔

تشریح

قولہ اذا ثبت ھذا: یعنی یہ ثابت ہوگیا کہ جہت موجود ہے، ذات وضع ہے۔ اور امتداد ماخذ تقسیم کو قبول بھی نہیں کرتا۔

قولہ لما مر: جس فصل میں ہیولیٰ کا صورت سے مجرد نہ ہونے کا بیان ہے اسی میں یہ مسئلہ بھی بیان کیا گیا ہے۔

قولہ وحینئذ: یعنی جس وقت یہ ثابت ہوگا کہ جہت کو بالذات وضع ثابت نہیں ہے تو جہت عرض ہوگی اور یہ ضروری ہوگا کہ اس جہت کے عارض ہونے کے لئے کوئی معروض چاہئے۔

قولہ ملاء متشابہ: ملاء متشابہ اس جسم کو کہا جاتا ہے جو بسیط ہو، مختلف الطبائع اجسام سے مرکب نہ ہو۔ ملاء متشابہ مرکب ہوتا ہے مگر اجزاء ایک دوسرے کے مخالف نہیں ہوتے۔ بلکہ سب کے طبائع اور تقاضے یکساں ہوتے ہیں۔

قولہ والا: حالانکہ جہت فوق اور جہت تحت طبعاً ایک دوسرے کے مختلف ہیں۔

قولہ متروکۃ: حالانکہ ایک جسم فوق کا طالب ہے، وہ تحت کو ترک کرے گا۔ اور دوسرا جسم جو تحت کا طالب ہے وہ فوق کو ترک کرتا ہے۔ یہ اختلاف تقاضہ جو اجسام میں پایا جاتا ہے اس کی وجہ یہ بھی ہے کہ دونوں جہات ایک دوسرے سے طبائع میں مختلف ہیں۔

فاذن تحدد الجهات فی اطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه[۱]

[۱] قيل لتوجيه هذا الكلام ان تحدد الجهات ليس فی داخل تحن الملاء المتشابه فاذن هو فی اطراف ونهايات خارجة عن الملاء المتشابه متحصلة به وقال بعض المحققين المراد بالملاء المتشابه مالا يوجد فيه امور متخالفة الحقيقة ليكون بعضها جهة حقيقة وبعضها جهة اخرى مقابلة للاولى وهو الجسم الذی لا يكون متناهيا لان المتناهی يوجد

قیه حدود مختلفة الحقیقة کالسطوح والخطوط والنقط وانما تعرضوا الملاء المتشابه تنبیها علی ان اثبات تحدد الجهات لا یتوقف علی تناهی الابعاد هذا والکلام علی کل من التوجیهین لا یخلو عن تمحل کما یظهر بادنی تامل،

ترجمہ پس اس وقت جہات کا تحدد اطراف اور نہایات میں ملاء متشابہ سے خارج ہے بعض نے اس کلام کی توجیہ بیان کی ہے کہ جہات کی تحدید ملاء متشابہ کے داخل موٹاپے میں نہیں پائی جاتی۔ اس لئے اس کے اطراف وجوانب میں ہوگی جو ملاء متشابہ سے خارج ہیں! وراس سے حاصل ہوتی ہیں اور بعض محققین نے کہا ہے کہ ملاء متشابہ سے مراد یہ ہے کہ اس میں امور مختلفۃ الحقیقۃ نہ پائے جاتے ہوں۔ تاکہ جہت کا بعض حصہ حقیقۃ جہت ہو۔ اور دوسرا بعض حصہ اولی کے مقابل ہو۔ اور یہ وہ جسم ہے جو متناہی نہ ہو۔ کیونکہ جسم متناہی میں حدود مختلفۃ الحقیقۃ پائے جاتے ہیں۔ جیسے سطح، خطوط، نقطہ۔ فلاسفہ نے ملاء متشابہ کو بیان اس لئے کیا ہے تاکہ تنبیہ ہو جائے کہ تعدد جہات کا اثبات تناہی ابعاد پر موقوف ہے۔ اسے خوب یاد کرلو۔ اور کلام دونوں توجیہات میں سے ہر ایک غفلت اور کمزوری سے خالی نہیں ہے۔

تشریح قولہ فاذن: یعنی جب یہ ثابت ہوگیا کہ جہات کا تعین اور ان کی تحدید نہ خلا میں پائی جاتی ہے اور نہ ملاء متشابہ میں پائی جاتی ہے۔

قولہ قیل: چونکہ ماتن کے کلام میں خلل پایا جاتا ہے۔ کیونکہ سابق کلام سے ملاء متشابہ کے محدد ہونے سے انکار سمجھ میں آتا ہے خواہ اس اطراف کے لحاظ سے ہو یا ثخن کے اعتبار سے۔ یا اس کے اطراف وجوانب کے لحاظ سے بہر حال ملاء متشابہ کا محدد نہ ہونا مطلقا ظاہر ہے۔ پھر بعد میں فرمایا "اذن تحدد الجہات الخ" جو اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ ملاء متشابہ باعتبار اطراف ونہایات کے محدد ہے اس خلل اور اضطراب کو دور کرنے کے لئے شارح نے قیل سے اس کی توجیہ کیا ہے۔

قولہ لیس فی داخل: لہٰذا جب ملاء متشابہ سے مطلق کی نفی نہیں بلکہ اس سے اندرونی موٹاپے کی نفی مراد ہے۔

قولہ قال بعض: یہ سید شریف کا قول ہے جو انہوں نے شرح تجرید میں لکھا ہے۔

قولہ لایخلو: بہر حال پہلی توجیہ تو اس وجہ سے کہ وہ تحدد جہات ملاء متشابہ کے ثخن میں نہیں ہے اور ثخن ملاء متشابہ کے نہایات میں سے ہے اور غیر متناہی ثخن میں غیر متناہی پر محمول نہیں ہوتا تو اس پر وہی سابقہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ تحدید جہات اس کے اطراف سے بھی مانتے ہو اور

ملا متشابہ سے جہت کی نفی بھی کرتے ہو۔ دوسری وجہ تادیل کے کمزور ہونے کی یہ ہے کہ تحدید ملا غیر متناہی سے نہیں ہوتی لہذا وہ ان نہایات واطراف سے ہوتی ہے جو ملا متشابہ متناہی کے ساتھ قائم ہیں۔

ومتی کان کذلک کان تحددھا بجسم کری لان تحددھا اما ان یکون بجسم واحد اوباکثر فان کان بجسم واحد وجب ان یکون کریا لان الجسم الذی لیس بکری لایتحدد بہ جہۃ السفل لان جہۃ السفل غایۃ البعد عن جہۃ الفوق بحیث لایمکن ان یتصور ہناک ماھوابعد والالتبدلت جہۃ السفل بالنسبۃ الی ماھوابعد منہا فصارت فوقا بالقیاس الی ذلک الابعد ولایتحدد بہ ای بغیر الکری غایۃ البعد سواء کان البعد داخلا وخارجا بل البعد الخارج لایتحدد غایتہ اصلا سواء کان الجسم کریا اولا فان کل مایفرض انہ ابعد الابعاد لم یکن ابعد اذیمکن ان یفرض ماھو ابعد من ذلک الابعد،

ترجمہ اور جب ایسا ہے تو جہات کا تحدد کسی جسم کروی سے ہو سکتا ہے کیونکہ جہات کا تعین یا جسم واحد سے ہوگا یا کثیر اجسام سے، پس اگر جسم واحد سے ہے تو اس کا کروی ضروری ہے۔ کیونکہ وہ جسم جو کروی نہ ہو اس سے جہت سفل کی تعیین نہیں ہو سکے گی اس لئے کہ جہت سفل غایت بعد میں واقع ہے جہت فوق کے مقابلے میں اس طور پر کہ اس سے آگے ماہوالابعد کا تصور ممکن میں سے نہیں ہے۔ ورنہ جہت سفل بدل جائیگا اپنے ماہوالبعد منہ کے مقابلے میں۔ پس تحت کی جہت فوق بن جائے گی ماہوالبعد منہ کے مقابلے میں۔ اور بغیر اس کے تحدید نہیں ہو سکتی۔ یعنی کروی کے بغیر بعد کی غایت۔ خواہ بعد داخل میں ہو یا خارج۔ بلکہ جو بعد خارج میں ہے اس کی غایت کی تحدید ہو ہی نہیں سکتی خواہ جسم کروی ہو یا نہ ہو، کیونکہ جس کو بھی ابعدالابعاد ہونا فرض کیا جائے گا۔ تو وہ ابعد نہ ہوگا کیونکہ ماہوابعد منہ کا فرض کرنا ممکن ہے۔

تشریح قولہ ومتی کان کذلک: اب یہاں سے فلک کے مستدیر ہونے کا بیان شروع کرتے ہیں۔

قولہ والا لتبدلت : کیونکہ جہت سفل کا ایک مرکز متعین ہے جس کو انہوں نے غایت بعد کہا ہے۔ اگر اس کو غایت بعد میں نہ فرض کیا جائے گا تو لازم آئے گا کہ اس مرکز سے بھی البعد کوئی مقام ہے جہاں جہت سفل موجود ہے۔ لہذا موجودہ مفروضہ مرکز جہت سفل باقی نہ رہے گا۔ اس خرابی سے بچنے کے لئے یہ ماننا ضروری ہے کہ مرکز تحت کو غایت بعد میں مان لیا جائے۔

قولہ فضایات فوقا : لہذا مرکز تحت حقیقی سفل اور تحت نہ باقی رہ جائے گا جب کہ اس کو تحت حقیقی فرض کیا گیا ہے۔

قولہ اذ یمکن : نتیجہ یہ نکلا کہ غیر کروی کو غایت بعد کی تحدید حاصل ہو سکتی ہی نہیں ہے۔

فلا یتحدد به جهة السفل بخلاف الكرى اذ يتحدد بمركزه غاية البعد الداخل فان قلت لا يمكن تحدد الجهتين بالجسم الكرى ايضا لانهما جهتان متقابلتان مقابلة فى غاية البعد بحيث يستحيل ان يتوهم ماهو ابلغ منه والمركز وان كان ابعد الابعاد المفروضة عن المحيط الا ان المحيط ليس ابعد الابعاد المفروضة عن المركز لجواز ان يفرض قطر المحيط اعظم مما هو عليه فلو كان تحدد الجهتين بالجسم الكرى لما وقعتا على ابلغ وجوه المقابلة قلت هما واقعتان على ابلغ الوجوه الممكنة وهو كون احدهما ابعد الابعاد المفروضة عن الاخرى واما كون كل واحدة منهما ابعد الابعاد المفروضة عن الاخرى فلا يمكن قطعا ،

ترجمہ لہذا اس کے ذریعہ جہت سفل کی تحدید نہیں ہو سکے گی بخلاف جسم کروی کے کہ اس کے مرکز سے بعد داخل کی غایت کی تحدید کی جا سکتی ہے۔ پس اگر تم اعتراض کرو کہ جہتین کی تحدید جسم کروی سے بھی ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ دونوں جہات ایک دوسرے کے مقابلے ہیں۔ اور مقابلہ بھی غایت بعد کا ہے اس طور پر کہ ماہو ابلغ منہ کا تصور کیا جانا محال ہے اور مرکز اگرچہ محیط کے مقابلہ میں ابعاد مفروضہ میں ابعد ہے مگر محیط مرکز سے ابعاد مفروضہ سے ابعد نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ جائز ہے کہ محیط کا قطر جتنا ہے اس سے بڑا فرض کیا جائے۔ لہذا اگر جہتین کا تعین اور تحدید جسم کروی سے ہوگا۔ تو دونوں مقابلہ کے مراتب میں ابلغ مقام پر نہ واقع ہوں گے۔ میں جواب میں کہوں گا کہ دونوں میں سے ہر ایک کا ابعاد مفروضہ نے ابعد مقام

پر ہونا دوسرے کے مقابلے میں پس یہ قطعاً ممکن نہیں ہے۔

وان کان باجسام متعددۃ وجب ان یحیط بعضہا ببعض والالم یتعین بہا غایۃ البعد لان ماھو ابعد عن بعضہا فی الامتداد الواصل بینہما فھو اقرب من الاخر وکل مایفرض غایۃ البعد عن بعضہا لم یکن غایۃ البعد من المجموع لکونہا غایۃ القرب من البعض الاخر والمناسب ان یقال لان البعد عن الجسم اذا کان خارجاً عنہ فالبعد عنہ الی این فیجب ان یکون بعضہا محیطاً بالاخر والمحیط من تلک الاجسام یجب ان یکون کرۃ والا لم یتحدد بہ جہۃ السفل فھو کاف فی تحدد الجہتین باعتبار مرکزہ ومحیطہ ویقع المحاط حشوا لادخل لہ فی التحدید ولابد ان یکون المحدد محیطاً لسائر الاجسام اذ لو کان وراءہ جسم لما کانت جہۃ الفوق القائمۃ بہ منتہی الاشارۃ الحسیۃ فحصل المطلوب وانت تعلم ان ماذکرہ المصنف لوتم لدل علی کرویۃ جسم محدد للفوق والتحت محیط لسائر الاجسام والفلک الاعظم ولا یدل علی کرویۃ جمیع الافلاک وکذا الاحوال المثبتۃ فی الفصول الاتیۃ فلا تغفل۔

ترجمہ

اور اگر تحدد متعدد اجسام کے ذریعہ ہوگا تو واجب ہے کہ ان میں کا بعض بعض سے محیط ہو، ورنہ ان کے ذریعہ غایت بعد متعین نہ ہوگی۔ کیونکہ ماہوابعد اس کا بعض سے کل نہیں ہے اس امتداد میں کہ جو دونوں کے درمیان واصل ہے۔ پس وہ دوسرے کے مقابلے میں اقرب ہے اور وہ نقطہ جس کو بعض کے مقابلے میں غایت بعد فرض کیا جائے گا وہ مجموعہ کا غایت بعد نہ ہوگا کیونکہ نقطہ مفروضہ دوسرے بعض کے مقابلے میں غایت قرب میں واقع ہے۔ اور مناسب یہ ہے کہ کہا جائے کہ بعد جسم سے جب خارج جسم ہوگا تو یہ بعد کہاں کے لئے ہوگا لہٰذا واجب ہے کہ اس کا بعض دوسرے بعض سے محیط ہو۔ اور ان اجسام سے محیط واجب ہے کہ کروی ہو۔ ورنہ اس سے جہت سفل متعین نہ ہوگی۔ لہٰذا وہ دونوں جہات کی تحدید میں اپنے مرکز اور محیط کے اعتبار سے کافی ہے۔ اور محاط بالکل امر زائد ہے تحدید میں اس کا کوئی دخل نہیں ہے اور ضروری ہے کہ محدد تمام اجسام کا احاطہ کرنے والا ہو کیونکہ اگر اس کے بعد بھی کوئی جسم ہوگا تو وہ جہت فوق جو اس کے ساتھ قائم ہے اشارۂ حسیہ کی منتہیٰ نہ رہے گی۔ لہٰذا مطلوب

حاصل ہو گیا اور تم جانتے ہو کہ مصنف نے جو بیان کیا ہے اگر وہ تمام ہو جائے تو البتہ وہ فوق اور تحت کے محدد کے جسم کروی ہونے پر دلالت کرتا ہے کہ وہ تمام اجسام کو محیط ہے اور وہ فلک اعظم ہے۔ مگر یہ تمام افلاک کے کروی ہونے پر دلالت نہیں کرتا۔ اسی طرح حال آئندہ فصلوں کا بھی ہے۔ لہذا آپ غافل نہ رہنا۔

تشریح

قولہ غایۃ البعد: اور یہ بالکل ظاہر بات ہے کہ ہر وہ جسم جو بعض کے مقابلے میں ہو تو غایت بعد میں واقع ہے مگر مجموع سے غایت بعد میں نہیں، بلکہ امتداد واصل بینہما میں دوسرے بعض سے غایت قرب میں ہے۔

قولہ لکونہا غایۃ القرب: لہذا مجموعی طور پر غایت بعد میں واقع ہونا صادق نہیں آتا۔

قولہ والمناسب: مصنف نے بات کو بلا وجہ طویل کر دیا۔ اس لئے اختصار کو مدنظر رکھ کر یہ کہنا مناسب تھا۔ کہ بعد جب جسم سے خارج کوئی چیز ہو گا تو یہ بعد کہاں تک ہو سکتا ہے۔

قولہ ویقع المحاط: چونکہ اوپر فرض کیا گیا ہے کہ اگر محیط متعدد اجسام ہوں گے تو بعض محیط اور بعض محاط ہوں گے۔ یہاں محاط کے بارے میں شارح کچھ کہنا چاہتے ہیں۔

قولہ حشوا: کیونکہ تحدید جہت میں ان کا کوئی دخل نہیں ہے۔ اور اگر دخل ہوتا تو ان کے بعض محاط کے زائل ہونے سے تحدید کا زائل ہونا لازم آتا حالانکہ یہ باطل ہے۔

قولہ ولابد: یہ بیان مقصود ہے کہ محیط صرف فلک ہی ہے۔ کوئی اور چیز نہیں ہے۔

قولہ الاشارۃ الحسیۃ: بلکہ اشارہ حسیہ اس محدد سے اوپر کی جانب صعود کرے گا لہذا جہت فوق جو اس محدد کے ساتھ قائم ہے وہ جہت فوق باقی نہ رہے گی کیونکہ اس کے اوپر بھی فوق موجود ہے اور یہ باطل ہے لہذا اس کے علاوہ دوسرے اجسام کا ہونا بھی باطل ہے۔ اس لئے ثابت ہو گیا کہ محدد صرف ایک ہے دوسرا کوئی محدد نہیں ہے۔

قولہ فحصل: اور یہ وہ ہے کہ فلک مستدیر ہے۔

قولہ وانت تعلم: فلک کے لئے گولائی ثابت کرنے کے لئے مصنف نے جو دلیل قائم کیا ہے۔ شارح اس پر اعتراض کر رہے ہیں کہ اگر دلیل کا تمام ہونا مان لیں تو صرف یہ ثابت ہوتا ہے کہ فلک الافلاک مستدیر ہے مگر دلیل سے یہ ثابت نہیں ہوتا کہ تمام افلاک مستدیر ہیں کیونکہ اس دلیل سے محدد کا کروی ہونا ثابت ہوتا ہے اور محدد صرف فلک الافلاک ہے۔

فصل

فی ان الفلک بسیط

ای لم یترکب من اجسام مختلفۃ الطبائع بحسب الحقیقۃ وھذا الرسم شامل للعناصر ایضا وقد یطلق البسیط علی ثلثۃ معان اخر الاول ما لا یترکب من اجسام مختلفۃ الطبائع بحسب الحس فیشمل العناصر والافلاک والاعضاء المتشابھۃ کالعظم واللحم مثلا الثانی ما یکون کل جزء مقداری منہ بحسب الحقیقۃ مساویا للکل فی الاسم والحد فیندرج فیہ العناصر دون الافلاک والاعضاء المتشابھۃ اذ فیھا اجزاء مقداریۃ ھی العناصر ولا تشارکھا فی اسمائھا و حدودھا الثالث ما یکون کل جزء مقداری منہ بحسب الحس مساویا للکل فی الاسم والحد فیندرج فیہ العناصر والاعضاء المتشابہ دون الافلاک، لا یقبل الحرکۃ المستقیمۃ ای الاینیۃ مطلقا والمستدیرۃ لغۃ اصطلاحا کما صرح بہ بعض المحققین،

فصل

فلک کے بسیط ہونے کے بیان میں

یعنی فلک مختلفۃ الطبائع اجسام سے مرکب نہیں ہے باعتبار حقیقت ہے۔ اور بسیط کی یہ تعریف عناصر اربعہ کو بھی شامل ہے۔ اور کبھی بسیط کا اطلاق دوسرے تین معانی پر بھی کیا جاتا ہے۔ اول باعتبار حس کے اجسام مختلفۃ الطبائع جو مرکب نہ ہو پس عناصر، افلاک، اعضاء متشابہ جیسے ہڈی، گوشت وغیرہ کو شامل ہے۔ دوسرا معنی یہ ہے کہ اس کا ہر جز مقداری اس کا حقیقت کے اعتبار سے اسم اور حد میں کل کے مساوی ہو۔ تو اس میں عناصر شامل ہیں افلاک نہیں۔ اور اعضاء متشابہ نہیں۔ اس لئے کہ ان میں اجزاء مقداریہ عناصر ہیں۔ اور وہ نام اور تعریف میں کل سے ساتھ شریک نہیں ہیں۔

تیسرا معنی بسیط کا وہ ہے کہ اس کا ہر جزء مقداری باعتبار حس کے اسم اور حد میں کل کے مساوی ہے لہذا اس میں عناصر اربعہ اور اعضاء متشابہ داخل ہیں۔ افلاک نہیں۔ اس لئے

کہ وہ حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا۔ یعنی حرکت اینیہ کو مطلقاً اور حرکت مستدیرہ حرکت وضعیہ کو کہتے ہیں۔ اور رہے حرکت جوالہ اور اس کے نظائر تو لغت میں گول ہیں اصطلاح میں نہیں۔ جیسا کہ بعض محققین نے اس کی صراحت کیا ہے۔

تشریح قولہ فصل: مصنف جب فلک کا محدد ہونا بیان کر چکے تو اب فلک الافلاک کے احکام بیان کرتے ہیں۔ اس مقصد کے لئے چند فصل قائم کرتے ہیں انہیں میں سے یہ فصل بھی ہے جس میں فلک کی بساطت بھی بیان کرتے ہیں۔

قولہ علی ثلثۃ معان: بسیط سے اجسام کی بساطت بیان کرنا ہے۔ مطلقاً بسیط کا معنی بیان کرنا نہیں ہے ورنہ بسیط تو مالاجزء لہ اور سطح کو بھی کہتے ہیں۔

قولہ اعضاء متشابھۃ: اجزاء متشابہ ان اجسام کو کہا جاتا ہے جن کے جز کا جو نام اور جو تعریف ہے وہی ان کے کل کا بھی ہے۔ یعنی جسم کا جزء اور کل نام اور تعریف میں مشترک ہوں کوئی فرق نہ ہو کہ جزء کا نام اور تعریف کچھ اور ہے اور کل کا کچھ اور۔

قولہ والحرکۃ المستقیمۃ: اس سے مراد شارح نے یہ بتایا کہ حرکت اینیہ ہے یعنی جسم کا اپنے مکان سے خارج ہو جانا مطلقاً خواہ خط مستقیم پر ہو یا خط منحنی پر۔ جیسے شعلہ جوالہ میں ہوتا ہے۔

قولہ نظائرھا: مثلاً حرکت مدحرجہ، حرکت قوسیہ۔ حرکت بیضویہ وغیرہ۔

ومتی کان کذلک کان بسیطا اما انہ لایقبل الحرکۃ المستقیمۃ اذا فرض تحرکہ بھا فانہ متجہ الی جھۃ وتارک لاخری وکل ما ھذا شانہ فالجھات متحددۃ قبلہ لابہ، فیہ نظر اذ لایلزم من ذلک الاتحدد الجھات قبل حرکتہ ولا استحالۃ فیہ وانما المحال ان یتحدد الجھات قبل وجودہ، فالمناسب الاقتصار علی ان یقال فالجھات لاتکون متحددۃ بہ، و الفلک لیس کذلک بل یتحدد بہ الجھات فلایکون قابلا للحرکۃ ... المستقیمۃ ومتی کان کذلک وجب ان یکون بسیطا اذ لوکان مرکبا فاما ان یکون کل واحد من اجزائہ ای بسائطہ علی شکل طبعی او قسری او یکون بعضھا علی شکل طبعی وبعضھا علی شکل قسری،

ترجمہ اور جب ایسا ہے تو وہ بسیط ہے۔ بہر حال یہ دعوی کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا تو اس لئے کہ وہ تمام چیزیں جو حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتی جیسے

اس حرکت مستقیمہ سے متحرک ہونا فرض کیا جائے تو وہ ایک جہت کی جانب متوجہ ہونیوالا ہے اور دوسری جہت کو ترک کرنے والا ہے۔ اور جس کی حالت یہ ہوگی، تو جہات اس کی حرکت سے قبل ہی متعین ہو چکی ہوں گی۔ نہ کہ تعیین اس کے ذریعہ ہوگی۔

اس پر اعتراض ہے۔ کیونکہ اس سے صرف اتنا لازم آتا ہے کہ تحدد جہات اس کی حرکت سے قبل ہونا چاہئے۔ اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔ محال تو یہ ہے کہ اس کے وجود سے قبل جہت کا تعیین ہو جائے۔ لہذا مناسب یہ ہے کہ اس پر اکتفار کیا جائے کہ "فالجہات لاتکون متحددۃ" کہ جہات اس سے متحدد نہ ہو سکیں گی۔ اور فلک ایسا نہیں ہے۔ بلکہ اس کے ذریعہ جہات کی تعیین ہوتی ہے۔ لہذا وہ حرکت مستقیمہ کے قابل نہ ہوگا۔ اور جب ایسا ہے تو واجب ہے کہ بسیط اگر فلک مرکب ہوگا تو یا تو اس کے اجزاء میں سے ہر ایک اپنی شکل طبعی پر ہوگا یا شکل قسری پر یا بعض اجزا شکل طبعی پر اور بعض دوسرے اجزا شکل قسری پر ہوں گے

تشریح

قولہ فیہ نظر: یعنی حرکت سے قبل جہت متعین ہوتی ہے اس میں اعتراض ہے۔

قولہ قبل وجودہ: لہذا ممکن ہے کہ حرکت کرنے سے قبل فلک نے جہت کی تعیین کر دی ہو اس کے بعد اس کی طرف حرکت کی ہو تو اس میں کوئی خرابی لازم نہیں آئیگی۔

قولہ فالجہات لاتکون متحددۃ بہ: کیونکہ اگر جہات اس کی وجہ سے متعین ہونگی تو اس کا متحرک مع الجہت ہونا لازم آئے گا متحرک الی الجہت ہونا لازم نہیں آئے گا۔

لاسبیل الی الاول والاکان کل واحد منہا کریا لان الشکل الطبیعی للبسیط ہو شکل الکرۃ قالوا لان الطبیعۃ فی الجسم البسیط واحدۃ والفاعل الواحد فی القابل الواحد لایفعل الا فعلا واحدا وکل شیئ سوی الکرۃ ففیہ افعال مختلفۃ فان المضلع من الاشکال یکون جانب منہ خطا والاخر سطحا والاخر نقطۃ ولو کان کل واحد منہا کرۃ لاستحال ان یحصل من مجموعہا سطح کری متصل الاجزاء،

ترجمہ

پہلی صورت باطل ہے۔ ورنہ ہر ہر جزء فلک کا کروی ہونا لازم آئے گا۔ کیونکہ بسیط کی شکل طبعی کروی ہے۔ حکماء نے بیان کیا ہے کہ جسم بسیط کی طبیعت ایک ہے۔ اور فاعل واحد قابل واحد میں صرف ایک ہی فعل انجام دیتا ہے۔ اور کرہ کے علاوہ ہر شکل میں مختلف افعال پائے جاتے ہیں۔ اس لئے کہ مضلع یعنی وہ شکل جس میں مختلف اضلاع

پائے جاتے ہیں۔ جیسے مثلث، مربع وغیرہ) شکلوں میں سے اس کی جانب خط ہوتا ہے۔ دوسری جانب سطح ہوتی ہے۔ اور آخر میں نقطہ ہوتا ہے اگر تینوں میں سے ہر ایک کروی ہوں۔ تو محال ہے کہ ان کے مجموعہ سے کوئی کروی سطح متصل الاجزاء حاصل ہو سکے۔

تشریح قولہ قالوا: شارح نے آگے کی دلیل کو "قالوا" سے شروع کر کے اشارہ کر دیا کہ یہ لوگوں کا قول ہے شارح کا اس سے متفق ہونا ضروری نہیں۔ معلوم ہوا کہ یہ قول مخدوش ہے۔

قولہ افعال مختلفۃ: لہٰذا ثابت ہوا کہ بسیط کی شکل کروی ہے۔
قولہ لاستحالتہ: باوجودیکہ فلک کے اجزاء متصل واحد کروی ہیں۔

ولا سبیل الی الثانی والثالث لانہ لو لم یکن کل واحد منہا او بعضہا کرۃ فیکون طالبا للشکل الطبعی فیکون قابلا للحرکۃ المستقیمۃ فان تغیر الشکل لا یخلو عن حرکۃ اینیۃ ھذا خلف لا یخفی علیک ان الثابت فیما سبق استحالۃ ان یکون الفلک قابلا للحرکۃ المستقیمۃ والمفید ھہنا استحالۃ ان تکون اجزائہ قابلۃ لہا وقد یقابل اذا کانت اجزائہ قابلۃ للحرکۃ المستقیمۃ کانت جہات حرکاتہا متقدمۃ علیہا وھی متقدمۃ علیہ لتقدم الجزء علی الکل فیلزم ان تکون الجہات متقدمۃ علیہ فلم یکن محددا لہا ھذا خلف وفیہ بحث اما اولا فلان جزء الفلک اذا تحرک علی دائرۃ مرکزہا مرکز العالم فھو لم یتحرک الی احدی جہتی الفوق والتحت فلم یلزم تحددھما قبل المحدد والمحدد انما یحددھما دون سائر الجہات، واما ثانیا فلان اللازم تقدم جہات حرکاتہا علی حرکاتہا لا علیہا،

ترجمہ اور ثانی اور ثالث صورت باطل ہے کیونکہ ان میں سے کل یا بعض کرہ نہیں ہوں گے تو وہ شکل طبعی کی طالب ہوں گی۔ تو حرکت مستقیمہ کو قبول کرنے والے ہو جائیں گے۔ کیونکہ شکل میں تبدیلی حرکت اینیہ کے بغیر نہیں ہوتی۔ اور یہ خلاف مفروض ہے۔ آپ پر یہ مخفی نہ رہے کہ ماسبق میں جو بات ثابت ہوئی ہے۔ وہ یہ ہے کہ فلک کا حرکت مستقیمہ کا قابل ہونا محال ہے اور یہاں پر جو ثابت ہوتا ہے یہ ہے کہ فلک کے اجزاء کا حرکت

مستقیمہ کو قبول کرنا محال ہے۔ اس اعتراض کے جواب میں کہا گیا ہے کہ جب اس کے اجزار حرکت مستقیمہ کو قبول کرنے والے ہوں تو ان اجزار کے حرکت کی جہات اُن سے مقدم ہوں گی۔ اور اجزار کل سے مقدم ہیں۔ اس لئے جزر اپنے کل سے مقدم ہوتا ہے۔ لہذا فلک جہات کے لئے محدد باقی نہ رہے گا۔ اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور اس اعتراض میں بحث ہے۔ بہر حال پہلی بحث تو یہ ہے کہ جزر فلک جب اپنے دائرے پر حرکت کرے گا اور ان کا مرکز دائرے کا مرکز ہے تو فوق اور تحت میں سے کسی طرف حرکت نہ کرے گا۔ پس ان دونوں کا تعین محدد سے پہلے لازم نہیں آتا۔ اور محدد انہیں دونوں جہت کو متعین کرتا ہے۔ تمام جہات کو متعین نہیں کرتا۔ اور رہا دوسرا اعتراض تو وہ یہ ہے کہ یہاں پر اجزار فلک کی حرکات کی جہات کا تقدم ان کی حرکات پر لازم آتا ہے۔ نہ کہ خود اجزار پر جہات کا تقدم۔

تشریح

قولہ لاسبیل الی الثانی : دوسری صورت یہ بیان کیا تھا کہ ہر جزر شکل قسری پر ہو۔ اور تیسری صورت یہ بیان تھا کہ بعض اجزار شکل قسری پر اور بعض شکل طبعی پر ہوں ـــــ قولہ لایخلو : یعنی کسی جہت کی طرف حرکت ضرور ہوگی۔

قولہ خلف : فرض یہ کیا گیا تھا کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول کرتا ہے اور ثابت یہ ہوا کہ وہ اس کا قابل ہی نہیں ہے۔

قولہ استحالتہ ان : جب کہ کل کا حکم جزر کے حکم کے مغایر ہوتا ہے۔ لہذا ماتن کا خلاف مفروض کہنا درست نہیں رہا۔

قولہ قد یقال : اس اعتراض کے جواب میں یہ کہا گیا ہے کہ جب فلک کے اجزار حرکت مستقیمہ کو قبول کریں گے۔ تو مجموعہ فلک بھی حرکت مستقیمہ کا قابل ہو جائے گا۔ معترض اس پر اعتراض وارد کرتا ہے کہ ماسبق میں جو ثابت ہوا ہے کہ فلک کا حرکت مستقیمہ کے قابل ہونا محال ہے۔ اور یہاں شق ثانی اور ثالث میں ثابت یہ ہوتا ہے کہ فلک کے اجزار کا حرکت مستقیمہ کو قبول کرنا محال ہے لہذا مصنف کا خلاف مفروض کہنا غلط ہوا۔

قولہ تنف : جب کہ فلک کا محدد جہات ہونا ثابت ہو چکا ہے۔

قولہ فلم یلزم : کوئی یہ جواب دے سکتا ہے کہ جزر کی حرکت خواہ مرکز عالم ہی کی طرف ہو، مگر کسی نہ کسی طرف تو ہے، جہت فوق اور تحت کی طرف اگرچہ نہ ہو۔ تو جہت کا تعین بہر حال محدد سے قبل لازم آتا ہے۔

قولہ لاعلیہا : اور یہ ہو سکتا ہے کہ جہت اجزار کی ذات سے مؤخر ہو مگر ان کی حرکات سے مقدم ہو تو یہ محال نہیں ہے کیونکہ شی واحد بالذات مقدم اور بالعرض مؤخر ہو سکتی ہے۔

12
1

فصل

فی ان الفلک قابل للحرکۃ المستدیرۃ ای الوضعیۃ

لان کل جزء من اجزائہ المفروضۃ فیہ. ھذا مبنی علی ان الفلک متصل واحد لاجزاء فیہ بالفعل لایختص بما ای طبیعۃ تقتضی حصول وضع معین ومحاذاۃ متعینۃ لتساوی الاجزاء فی الطبیعۃ اورد علیہ ان البساطۃ التی یستدل بہا علی ان الفلک قابل للحرکۃ المستدیرۃ دالۃ علی انہ غیر قابل لہا لانہ اذا تحرک علی الاستدارۃ فاما ان یتحرک الی جمیع الجوانب وھو محال بالضرورۃ اوالی بعضہا دون بعض وانہ ترجیح بلامرجح وایضا اذا تحرک البسیط علی الاستدارۃ فلابد ھہنا من قطبین معینین ساکنین ومن دوائر مخصوصۃ متفاوتۃ جدا فی الصغر والکبر ترسمہا النقط المفروضۃ فیما بینہما بحرکات مختلفۃ اختلافا عظیما بالسرعۃ والبطوء مع استواء جمیع النقط المفروضۃ فی ذالک البسیط وصلاحیتہا للقطبیۃ والسکون ورسم الدائرۃ والصغیرۃ والکبیرۃ بالحرکۃ البطیئۃ والسریعۃ وانہ ترجیح بلامرجح، وقد یجاب عنہ بان ذلک التخصیص یجب ان یکون لامر عائد الی محرکۃ وان لم نعلمہ بعینہ ضرورۃ کون المتحرک بسیطا، وانت تعلم ان ھذا مناف لقولہم ان نسبۃ الفاعل الی الجمیع سواء وعلیہ مبنی کثیر من قواعدھم،

فصل

اس بیان میں کہ فلک حرکت مستدیرہ کا قابل ہے

کیونکہ فلک کے اجزاء مفروضہ میں سے ایک جزء جو فلک میں پایا جاتا ہے ۔ یہ بیان اس پر مبنی ہے کہ فلک متصل واحد ہے اور اس میں بالفعل کوئی جزء نہیں پایا جاتا ۔ اور خاص نہیں ہے اس کے ساتھ ۔ یعنی فلک کی طبیعت معین وضع اور محاذات کا تقاضہ کرتی ہے اس لئے کہ اس کے

12/2

اجزا باہم مساوی ہے طبیعت میں۔ اس پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ وہ بساطت جس کے ذریعہ اس بات پر استدلال کیا جاتا ہے کہ فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے۔ وہ بساطت اس بات پر دلالت کرتی ہے کہ فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے ہی نہیں۔ اس لئے کہ جب فلک استدارہ پر حرکت کرے گا تو یا یہ تمام جواب کی طرف حرکت کرے گا ایک وقت میں۔ اور یہ بداہتہ محال ہے۔ یا ان میں سے بعض کی جانب حرکت کرے گا۔ اور بعض دوسرے اجزار کی طرف حرکت کرے گا۔ تو یہ ترجیح بلا مرجح ہے۔ نیز جب بسیط استدارہ پر حرکت کرے گا تو وہاں قطبین معینہ جو کہ ساکن ہوں، ہونا لازم اور ضروری ہے۔ نیز چھوٹے بڑے کے تفاوت سے مخصوص دائروں کا ہونا بھی ضروری ہے جنکو نقطہ مفروضہ ان کے درمیان بنائے گا۔ ایسی حرکات سے جو مختلف ہوں گی اور یہ اختلاف بہت زیادہ ہو گا سرعت اور بطور میں۔ نیز ان اجزا کا قطبین سکون اور رسم دوائر صغیرہ وکبیرہ کی صلاحیت کا ہونا بھی ضروری ہے حرکت سریعہ اور بطیئہ کے ذریعہ اور ایک جزر میں ہونا دوسرے میں نہ ہونا ان امور کا ترجیح بلا مرجح ہے۔ اور اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے کہ یہ تخصیص واجب ہے کہ ایسے امر کی وجہ سے ہو اس کے محرک کی طرف راجع ہو اگرچہ متعین طور پر ہم اس کو نہیں جانتے کیونکہ بدیہی ہے کہ متحرک بسیط ہے۔ اور اے مخاطب تم جانتے ہو کہ ان کا یہ قول اس قول کے منافی ہے جس میں یہ ہے کہ فاعل کی نسبت تمام کی طرف مساوی ہوتی ہے اور اس اصول پر بہت سے ان کے قواعد مبنی ہیں۔

تشریح

قولہ فصل فی ان الفلک: اس فصل کا مقصد یہ ہے کہ مصنف اس میں تین احکام ثابت کریں۔ اول یہ کہ فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے۔ دوم یہ کہ فلک کا میل مستدیر کے لئے مبدا ہوتا ہے جس کی وجہ سے فلک حرکت استدارہ کرتا ہے۔ سوم یہ کہ فلک کی طبیعت میں میل مستقیم کا مبدا۔ موجود نہیں ہے۔

قولہ الوضعیۃ: شارح نے اس جگہ حرکت مستدیرہ کی تفسیر حرکت وضعیہ سے کی ہے جو مقولہ وضع میں واقع ہوتی ہے۔

قولہ لان کل: الغرض اجزار مفروضہ تحلیلیہ ہوں گے نہ کہ ترکیبیہ۔ شے کے اجزار تحلیلیہ وہ ہوتے ہیں جن کو وہم ذہن میں فرض کر لیتا ہے اور شے خارج میں نفسہٖ موجود ہوتی ہے۔ اس میں کوئی تجزی نہیں ہوتی۔ ان کو اجزار محض مسامحۃً ہی کہدیا جاتا ہے اسی لئے اس کا نام اجزار علی المسامحہ بھی کہتے ہیں۔

قولہ لاجزء فیہ: یعنی باعتبار حقیقت کے جس طرح سے وہ باعتبار حس کے متصل واحد ہے ایسا نہ ہو جیسا کہ متکلمین اور ذیمقراطیس جس کو اجزار ذی مقراطیسیہ صلبہ سے مرکب ملتے ہیں

اور متکلمین اجزاء غیر متناہیہ سے جسم کو مرکب مانتے ہیں یعنی اجزاء کثیرہ سے۔
قولہ لا یختص الخ : میبذی کے دوسرے نسخوں میں عبارت موجود نہیں ہے اس لئے یہ قید زائد ہے۔ مطلب اس عبارت کا یہ ہے کہ اجزاء مفروضہ میں سے کوئی جزء فلک کا دوسرے اجزاء سے اس طبیعت کی وجہ سے ممتاز نہ ہو۔ جو طبیعت کہ وضع معین اور محاذات معینہ میں حصول کا تقاضہ کرتی ہے۔ اس وجہ سے کہ تمام اجزاء کی طبیعت ایک ہیں اور اجزا میں باہم طبائع کا کوئی فرق نہیں ہے۔
اور اگر لا یختص کو اس کے حقیقی معنی پر محمول کیا جائے تو یہ معنی ہوگا کہ فلک میں جو اجزاء فرض کئے گئے ہیں ان کی طبیعت خاص نہیں ہے کہ ایک جزء کا تقاضہ کچھ ہو اور دوسرے جزء کا کچھ ہو اس لئے تمام اجزاء تقاضہ میں مشترک ہیں کیونکہ اس کے اجزاء سب طبیعت میں مساوی ہیں اس لئے کہ ثابت ہو چکا ہے یہ کہ فلک ہے بسیط۔ اور ایسے اجزاء سے مرکب نہیں ہے جس کے اجزاء تقاضے میں ایک دوسرے کے مختلف ہوں
قولہ واورد علیہ : یہ امام رازی کا یہ اعتراض ہے جو شرح اشارات میں ذکر کیا گیا ہے۔
قولہ تحرك البسيط : غیر مرکب ایسے اجزاء سے جو طبائع میں مختلف ہوں۔
قولہ قطبین : اس کا دوسرا نام محیددہ ہے، خط کی دو طرف جس پر کرہ حرکت کرتا ہے۔
قولہ اختلافا عظیما : یعنی جو دائرے قطبین سے قریب ہوں گے ان کی حرکت بہت تیز ہوگی کیونکہ اس کو اسی وقت زیادہ مسافت طے کرنا پڑتی ہے جس وقت میں چھوٹے دائرے بہت معمولی مسافت طے کرتے ہیں تو ایک ہی جسم ہے اور وہ بھی بسیط ہے۔
قولہ وقد یجاب : امام رازی کے اس اعتراض کا جواب نصیر طوسی نے شرح اشارات میں دیا ہے اسی کو یہاں بیان کرتے ہیں۔
قولہ الی محرکہ : فلک کے محرک سے مراد ان کے نزدیک مجردہ ثانیہ ہے یا رالعیر۔
قولہ من وراء کون : لہذا اس بسیط کی نسبت تمام جوانب شمال، جنوب، مشرق، مغرب وغیرہ کی طرف برابر ہوگی تو سب ہی کی طرف حرکت بیک وقت ہونا چاہئے جو کہ محال ہے۔ اور کسی ایک جانب حرکت کرنا ترجیح بلا مرجح ہے۔
قولہ علی قواعدهم : ان کے اس قول میں الجمیع میں الف لام مضاف کے عوض میں ہے مراد یہ ہے کہ اس فاعل کی تمام معلومات مساوی ہیں۔

فکل جزء یمکن ان یزول عن وضعہ ویصل الی وضع جزء آخر وما ذلك

الا بحرکۃ ولما امتنعت الحرکۃ المستقیمۃ تعینت المستدیرۃ ومتی کان کذلک کان قابلا للحرکۃ المستدیرۃ وقد یقال ان عدم وجوب الوضع والمحاذاۃ بطبائع الاجزاء یستلزم جواز زوالہ عنہا وذلک لایستلزم جواز حرکۃ علیہا اذ یجوز زوالہ بحرکۃ غیرہا مما اعتبر الوضع والمحاذاۃ معہ اذ یجوز کانت تلک الحرکۃ طبیعۃ او قسریۃ واجیب بانا اذا فرضنا وجوب سکون الغیر ولاحظناہ من حیث انہ بسیط وجدنا کل جزء منہ ممکن الزوال عن وضعہ فتعین امکان حرکتہ قطعا،

ترجمہ پھر ہر جز ممکن ہے کہ اپنی وضع سے زائل ہوجائے اور دوسرے جز کے وضع کی طرف پہونچ جائے۔ اور یہ صرف حرکت ہی سے ہوگا۔ اور جب حرکت مستقیمہ ممتنع ہے تو حرکت مستدیرہ متعین ہوگئی۔ اور جب ایسا ہے تو ہر جز حرکت مستدیرہ کے قابل ہوگا۔ اور اعتراض کیا گیا ہے کہ وضع اور محاذات کا اجزا کی طبائع کے لئے واجب ہونا اس کے زوال کا مستلزم ہے اجزاء سے، اور یہ اجزاء کی حرکت کے جواز کے لئے لازم ہے نہیں کیونکہ اس وضع کا زائل ہونا غیر مستدیر حرکت سے بھی جائز ہے۔ وہ غیر جس کے ساتھ وضع اور محاذات معتبر ہوسکے خواہ یہ حرکت طبیعہ ہو یا قسریہ۔ اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ جب ہم غیر کے سکون کا واجب ہونا فرض کرلیں اور بحیثیت بسیط ہونے کے اس کا لحاظ کرلیں، تو ہم اس کے ہر جز کو اپنی وضع سے ممکن الزوال پائیں گے۔ لہذا قطعی طور پر اس کی حرکت کا امکان متعین ہوگیا۔

تشریح قولہ متی کان کذلک: یعنی حرکت کے ہر جز کیلئے جائز ہے کہ اپنی وضع سے زائل ہوجائے۔ یہ انتقال بغیر حرکت مستدیرہ کے ممکن نہیں ہے۔ کیونکہ فلک کے لئے حرکت مستقیمہ جائز نہیں ہے۔

قولہ کان قابلا: وہ احکام ثلثہ جن کے بیان کرنے کے لئے یہ فصل قائم کی گئی تھی۔ ان میں کا پہلا حکم بیان کیا جا چکا۔

قولہ قد یقال: یہاں پر ایک اعتراض ہے ماتن کے اس قضیہ پر کہ جب ایسا ہے تو فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہوا۔ اس تقدیر پر یہ ثابت ہوگیا کہ فلک کے اجزا کا اپنی موجودہ وضع سے زوال ممکن ہے۔ اور یہ انتقال بغیر حرکت کے ممکن نہیں ہے۔ ہم کو یہ تسلیم نہیں ہے۔ کیونکہ جب اجزا فلک کی طبائع کے لئے کوئی خاص وضع واجب نہیں ہے۔ تو اس وضع کا زوال جائز ہے اس جواز سے اجزاء کی حرکت کا جواز لازم نہیں آتا۔ تاکہ یہ لزوم حرکت مستدیرہ ثابت ہوسکے۔

قولہ نہ دالہ عنہا: اگر ایک وضع اور محاذات واجب نہیں تو اس کا زوال ناجائز ہے۔
قولہ جواز حرکتہ: اور اس کے واسطے یہ ثابت کیا جائے کہ فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے۔
قولہ بحرکتہ غیرھا: مثال کے طور پر دو فرد بیٹھے ہوئے۔ اور ایک ان میں سے کھڑا ہوگیا۔ تو اب جالس کی وضع کھڑے ہونے والے کے کھڑے ہونے سے بدل گئی۔ مگر انتقال مکانی ثابت نہیں ہوا۔
قولہ مما اعتبرا لوضع: یعنی وضع اور محاذات نہ بھی بدلیں اور حرکت واقع ہوجائے۔
قولہ واجیب: اس اعتراض کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ اس جگہ ہمارا دعویٰ صرف اتنا ہے کہ فلک کے لئے حرکت مستدیرہ کا ثبوت ممکن ہے امکان ذاتی کے درجہ میں۔ خواہ اس کا ثبوت بالفعل کسی ایک زمانہ میں ہو یا نہ ہو۔
قولہ ولاحظناہ: صرف فلک مد نظر ہو کچھ اور مد نظر نہ ہو۔
قولہ فتعین امکان حرکتہ: کیونکہ جزء سے اس کی وضع کا زوال ممکن ہے اور اس سے حرکت فی الجزء کا لازم ہونا ثابت ہوجاتا ہے۔ اور جب جزء کے لئے حرکت ثابت ہوگئی۔ تو اس سے فلک کا حرکت مستدیرہ کے قابل ہونا ثابت ہوگیا۔

ونقول ایضا یجب ان یکون فیہ مبدأ میل مستدیر یتحرک بہ والا لما کان قابلا للحرکۃ المستدیرۃ لکن التالی کاذب فالمقدم مثلہ. بیان الشرطیۃ انہ لو لم یمکن فی طبعہ المناسب ان یقال لو لم یکن طبعہ مبدا میل مستدیر. اقول فی کلامہ اضطراب لانہ لو کان الطبع بمعنی الطباع ویتناول مالہ شعور وارادۃ فلا یلائم قولہ فیما بعد والا لکان الشئ مع العائق الطبعی کھو لا معہ وان کان بمعنی الطبیعۃ فلا یصح قولہ لما قبل المیل المستدیر من خارج اذ اللازم علی تقدیر ان یقبل ما لیس فی طبیعتہ مبدا میل مستدیر میلا من خارج ھو تساوی الجسم القلیل المیل والذی لا میل طبعا فیہ اصلا فی السرعۃ کما ستقف علیہ ولا استحالۃ فی ذلک وایضا لم یصح قولہ فلا یکون فیہ میل مستدیر اصلا وھو ظاھر والانسب ان یحمل الطبع علی الطباع والعائق الطبعی علی المتناول لما ھو شعور وارادۃ فان الطبیعۃ ایضا یطلق علی سبیل

النادرة مرادفة للطباع كما صرح بعض المحققين

ترجمہ اور نیز ہم کہتے ہیں کہ واجب ہے کہ اس میں میل مستدیر کا مبدأ بھی موجود ہو جس کے ذریعہ فلک حرکت کرے ورنہ وہ حرکت مستدیرہ کو قبول نہیں کرے گا لیکن تالی چونکہ کاذب ہے لہذا مقدم بھی اسی کے مثل یعنی کاذب ہے۔ شرطیہ کا بیان یہ ہے کہ اگر اس کی طبیعت میں نہ ہوتا۔ اور مناسب یہ ہے کہ یوں کہا جائے کہ اگر نہ ہو اس کی طبیعت میں مستدیر کا مبدأ۔ میں کہتا ہوں کہ مصنف کے کلام میں اضطراب پایا جاتا ہے۔ اس وجہ سے کہ اگر طبع طبائع کے معنی میں ہو اور ما لہ شعور وارادہ کو شامل ہو تو مصنف کا قول جو بعد میں ان الفاظ میں آتا ہے "والامکان الشئ مع العوائق الطبعی کہولا معہ" مناسب اور مطابق نہ رہے گا بلکہ منافات ہو جائے گا۔ اور اگر طبع بمعنی طبیعت کے ہے تو مصنف کا قول "لما قبل المیل المستدیر من خارج" درست نہ ہوگا۔ کیونکہ لازم یہ آتا ہے کہ اس صورت میں کہ وہ جس کی طبیعت میں میل مستدیر کا مبدأ نہیں ہے وہ میل کو خارج سے قبول کرے تو لازم آتا ہے کہ جسم قلیل المیل اور وہ جسم جس میں کوئی میل طبعی موجود نہیں ہے۔ دونوں سرعت میں مساوی ہو جائیں جیسا کہ عنقریب آپ اس سے واقف ہو جائیں گے۔ اور اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے۔ نیز مصنف کا یہ قول درست نہیں کہ "فلا یکون لہ" کہ فلک میں میل مستدیر بالکل نہیں ہوگا۔ اور یہ ظاہر ہے۔ اور مناسب یہ ہے کہ یہاں طبع کو طبائع کے معنی میں لیا جائے اور عائق طبعی کو اس عائق پر محمول کیا جائے جس کے لئے شعور وارادہ ہو۔ کیونکہ طبیعت طبعی کی طرح کی کے ساتھ اطلاق کیا جاتا ہے جو طبائع کے مرادف ہے جیسا کہ بعض محققین نے صراحت کیا ہے۔

تشریح قولہ التالی: یعنی فلک کا حرکت مستدیرہ کے قابل نہ ہونا نہ داخل کی وجہ سے نہ خارج کی وجہ سے۔

قولہ طبعہ: کیونکہ فلک کی طبیعت مبدأ میل کا موجب ہے۔

شارح کہتے ہیں کہ اس جگہ "فی طبعہ" کے بجائے "لم یکن طبعہ" کہنا چاہئے تھا۔ دونوں میں یہ فرق ہے کہ اس میں حرف فی زائد ہے اس کو حذف ہونا چاہئے۔ کیونکہ مبدأ میل نفس طبع ہے اور فی ظرفیت کے لئے آتا ہے اور ظرف ومظروف میں مغایرت ہوتی ہے اس سے طبع اور میل میں مغایرت لازم آتی ہے۔

اس ابہام کو دور کرنے کے لئے شارح نے فرمایا کہ یہاں سے کلمہ فی کو حذف کر دیا جائے تاکہ ظرفیت کا وہم ختم ہو جائے اور مغایرت کا اعتراض وارد نہ ہو۔

قولہ اقول فی کلامہ : شارح یہاں سے ماتن کی عبارت پر اعتراض کرتے ہیں کہ مصنف کے کلام میں اضطراب ہے کہ طبع سے کیا مراد ہے .... طبع غیر ذی شعور کے لئے خاص ہے اور طباع .. ذی شعور اور غیر ذی شعور دونوں کو عام ہے .... اگر طباع مراد ہے تو ان کا اگلا کلام " وان کان الشی العائق الطبعی کہولا معہ " کے مناسب نہیں ہوگا۔ کیونکہ عائق طبعی سے وہ مراد ہے جس کو نہ شعور ہے نہ ارادہ ۔ اور اگر عام مراد ہے تو مصنف عائق طباعی فرماتے لیکن جب عائق طبعی کہا ہے ۔ اور طبعی مناسب الی الطبیعت کو کہتے ہیں ۔ اور طبیعت اس مبدا کا نام ہے جس میں شعور و ارادہ نہ ہو۔ لہذا طبعی سے طباع مراد لینا عائق طبعی کے مناسب نہیں ہے اور اگر طبع سے .. طبیعت یعنی ذی شعور مراد ہو تو مصنف کا قول " لما قبل المیل المستدیر من خارج " کہنا درست نہیں ہے کیونکہ " ولم یکن فی طبعہ " میں صرف غیر شعور کی نفی کی گئی ہے جس سے ذی شعور کی نفی نہیں ہوتی۔

نیز دوسری خرابی یہ ہے کہ مصنف کا قول " فلا یکون مبدأ میل اصلاً " کہنا درست نہیں ہے۔ کیونکہ اس کا امکان ہے کہ اس میں میل ذی شعور اور ذی ارادہ موجود ہے۔

قولہ کہولا معہ : ورنہ شے عائق کے ساتھ ہوتے ہوئے ایسی ہوگی کہ وہ اس عائق کے ساتھ نہیں ہے۔

قولہ ایضا : اس وجہ سے کہ میل بمعنی طباعی ہونا ممکن ہے تو طبعی کی نفی سے طباعی کی نفی نہیں ہوجائے گی۔

قولہ ھو ظاہر : اور مصنف کا قول یہ ہے کہ میل کو نہ خارج سے قبول کرے گا نہ داخل سے،

قولہ والانسب : اولاً ماتن کی عبارت میں اضطراب بیان کیا .. یہاں سے اس کی اب تاویل کرتے ہیں۔

فیمتنع ان یتحرک علی الاستدارۃ وقد ثبت انہ قابل للحرکۃ المستدیرۃ وفیہ بحث اذ لو ارید بہ ان الحرکۃ المستدیرۃ ممکن ذاتی لہ فھذا لا ینافی امتناع حرکتہ علی الاستدارۃ بواسطۃ عدم علتھا وھی المیل المستدیر وان ارید بہ ان للفلک استعدادا تاما للحرکۃ المستدیر ولا یحصل ذلک الاستعداد الا عند وجود جمیع الشرائط وعدم جمیع الموانع فذلک غیر معلوم مما مر وایضا ما ذکرہ ھھنا جار فی کل من البسائط العنصریۃ اذ لا شبھۃ فی امکان حرکتہ المستدیرۃ

کیف لا وقد ذهبوا الی ان کرۃ النار متحرکۃ بمتابعۃ الفلک فیجب ان یکون فیہ مبدأ میل مستدیر یتحرک بہ، ویمکن تقدیر الدلیل علی وجہ یبقی فیہ امکان الحرکۃ بحسب الذات ولا یجری فی العناصر بان یقال التحریک القسری للفلک ممکن وما یقبل تحریکا قسریا فلابد فیہ من مبدأ میل طباعی ولما امتنع فی الفلک المیل المستقیم کان ذلک المبدأ میل مستدیر

ترجمہ پس محال ہے کہ وہ استدارہ پر حرکت کرے اور ماسبق میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ فلک حرکت مستدیرہ کو قبول کرتا ہے۔ اور اس میں بحث ہے اس لئے کہ اگر اس سے مراد لیا جائے کہ حرکت مستدیرہ فلک کے لئے ممکن ذاتی ہے تو یہ اس کی حرکت کے امتناع کے منافی نہیں ہے۔ فلک استدارہ پر حرکت کرے اپنی عدم علت کے واسطہ سے۔ اور وہ میل مستدیر ہے۔ اور اگر آپ نے اس قول سے مراد یہ ہے کہ فلک میں استعداد تام حرکت مستدیرہ کی پائی جاتی ہے اور یہ استعداد حاصل نہیں ہوتی مگر تمام شرطوں کے پائے جانے کے وقت۔ اور تمام موانع کے نہ ہونے کے وقت، تو یہ دونوں باتیں ماتر سے معلوم نہیں ہوتیں اور نیز جو مصنف نے یہاں ذکر کیا ہے وہ تمام بسائط عنصریہ میں جاری ہوتا ہے۔ اس لئے کہ حرکت مستدیرہ کے امکان میں کوئی شبہ نہیں ہے اور ایسا کیوں نہ ہوگا حالانکہ حکماء کا مذہب ہے کہ کرہ نار فلک کے تابع ہو کر متحرک ہے۔ تو واجب ہے کہ اس میں میل مستدیرہ کا مبدأ پایا جائے جس کی وجہ سے وہ حرکت کرتا ہو۔

اور دلیل کی تقریر اس طور پر ممکن ہے کہ باقی رہے حرکت کا امکان باعتبار ذات کے اور دلیل عناصر پر جاری نہ ہو۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ فلک کی تحریک قسری ممکن ہے اور جو تحریک قسری کے قابل ہو تو اس میں میل طباعی کا مبدأ ہونا ضروری ہے اور جب فلک میں میل مستقیم محال ہے تو یہ مبدأ میل مستدیر کا ہوگا۔

تشریح قولہ فیمتنع: لہذا میل کے نہ پائے جانے کی وجہ سے فلک میں حرکت استدارہ کا ہونا بھی محال ہے۔

قولہ فیہ بحث: اس اجتماع متنافیین میں بحث ہے کہ یہ اجتماع ہے بھی کہ نہیں۔

قولہ اس اید بہ: یعنی فلک ترکت مستدیرہ کے قابل ہے۔

قولہ ممکن ذاتی: یعنی حرکت مستدیرہ کا ذات فلک کے لئے ممکن ہونا۔

قولہ وھی المیل المستدیر: یعنی حرکت علی الاستدارہ فلک کے لئے لذاتہ ممکن ہے مگر علت کے نہ پائے جانے کی وجہ سے حرکت علی الاستدارہ محال ہے تو چونکہ امکان اور محال دونوں کی جہت مختلف ہے۔ لہذا اس میں کوئی استحالہ لازم نہیں آتا۔

قولہ وان اماینہ: یعنی اس سے کہ فلک حرکت مستدیرہ کے قابل ہے۔ یہ مراد ہو کہ فلک میں حرکت مستدیرہ کی استعداد تام پائی جاتی ہے۔

قولہ عدم جمیع الموانع: یعنی حرکت علی الاستدارہ للفلک میں، استعداد تام اس وقت حاصل ہو سکتی ہے جب کہ اس کی تمام شرائط پائی جائیں اور تمام رکاوٹیں ختم ہو جائیں۔ اور ان میں سے ایک شرط یہ ہے کہ فلک میں میل مستدیر پایا جائے۔

قولہ مما مر: جہاں انہوں نے فلک کے لئے حکم اول کو بیان کیا ہے۔

قولہ بمتابعۃ: لہذا جب فلک قمر کو حرکت مستدیرہ ہوگی تو کرہ نار کو بھی حرکت مستدیرہ ہوگی

قولہ یتحرک بہ: حالانکہ نار میں مبدا میل مستدیر کا نہیں پایا جاتا۔ بلکہ اس میں حرکت مستقیم کا مبدا ہوا کرتا ہے۔

قولہ امتنع: اس وجہ سے کہ فلک کے لئے حرکت مستقیمہ محال ہے جیسا کہ آئندہ فصل میں اس کا ذکر آئے گا۔

وانما قلنا انہ لو لم یکن فی طبعہ مبدأ میل مستدیر لما قبل المیل المستدیر من خارج ای قاسر لانہ لو تحرک من خارج لتحرک مسافۃ فی زمان اذ لا یتصور وقوع الحرکۃ فی الآن ویکون ذلک الزمان اقصر من زمان حرکۃ ذی میل طبعی یکون ذلک المیل معاوقا لمیلہ القسری لمخالفتہ ایاہ فی الجہۃ

ترجمہ

اور ہم نے یہ جو کہا ہے کہ اگر اس کی طبیعت میں میل مستدیر کا مبدأ نہ ہوگا تو وہ خارج سے بھی میل مستدیر کو قبول نہ کرے گا۔ یعنی قاسر سے۔ کیونکہ اگر خارج کی وجہ سے حرکت کرے گا۔ تو البتہ وہ فلک معینہ مسافت میں کسی معین زمانے میں حرکت کرے گا اس لئے کہ وقوع حرکت فی الآن میں ممکن نہیں ہے۔ اور ہوگا یہ زمان اقصر بمقابلے میل طبعی والے فلک کی حرکت کے زمانے کے جس میں یہ میل طبعی میل قسری کے معاوق موجود ہو۔ کیونکہ وہ جہت میں اس کی مخالفت کرے گا۔

تشریح

قولہ فی زمان: کیونکہ حرکت کا وقوع آن میں تو محال ہے۔
قولہ ذی میل: فرض کرو ایک جسم وہ ہے جس میں جسم کی حرکت کرنے والی قوت کام کررہی ہے۔ اور اس کے ساتھ کوئی مانع نہیں ہے جو حرکت سے روکے یا حرکت کی مقدار میں کمی کرے۔ جیسے خالی گاڑی۔ اور اس کے بالمقابل دوسرا جسم ہے وہ بھی حرکت کررہا ہے مگر اس جسم آخر کے ساتھ مانع عن الحرکت موجود ہے مثلاً دوسرا جسم وزن سے بھری ہوئی گاڑی ہے کہ گاڑی کی قوت رفتار پہلی کی طرح مساوی ہے مگر اس میں وزن ہے اس وجہ سے اس کی رفتار پہلے کے مقابلے میں سست ہوگی۔ اور اس کے پہلے کی رفتار تیز ہوگی۔ اس لئے متعین مسافت کو تیز حرکت سے پہلا کم وقت میں طے کرے گا۔ اور دوسرا اس کی مسافت کو سست حرکت کے ذریعہ زیادہ وقت میں طے کرے گا۔
قولہ حرکۃ ذی میل: یعنی اس میں وقت اول کے بہ نسبت زیادہ خرچ ہوگا۔
قولہ القسری: مثلاً میل طبعی تو مشرق کی جانب جسم کو لے جانا چاہتا ہے اور میل قسری اس کو مغرب کی جانب لے جانا چاہتا ہے اور اس پس وپیش میں جسم کی حرکت سست ہوجائیگی۔

ویتحرک بمثل تلک القوۃ القسریۃ فی عین تلک المسافۃ والالکان الشئی ای الحرکۃ مع العائق وھو المیل الطبعی کھولا معہ ھذا خلف قیل لا یلزم من فرض عدم المیل العائق فیہ عدم جمیع العوائق فیمکن ان یکون خالیا عن المیل وم‍ع ذلک العائق اخریقاوم ذلک العائق المیل الذی فی ذی المیل فلا یلزم ان یکون زمان عدیم المیل اقصر من زمان ذی المیل واجیب بانا نفرض مثل ذلک العائق مع ذی المیل ایضا

ترجمہ

اور اسی قوت قسریہ کے مثل بعینہ اسی مسافت میں حرکت کرے ورنہ البتہ شے یعنی حرکت عائق کے ساتھ۔ اور عائق میل طبعی کا نام، کہولا معہ الیسی ہے کہ وہ اس کے ساتھ موجود نہیں ہے۔ اور یہ خلاف واقع ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس میں میل عائق کا عدم فرض کرنے سے لازم نہیں آتا کہ تمام عوائق کا عدم ہے۔ لہذا ممکن ہے کہ فلک میل طبعی سے خالی ہو۔ اور دوسرے عائق سے مقارن ہو جو مقاومت کرتا ہو اس میل کی جو ذی میل میں موجود ہے۔ پس لازم نہیں آتا کہ عدیم المیل کا زمانہ اقصر ہو ذی المیل کے

زمانے سے۔ اس کا جواب دیا گیا ہے کہ ہم اسی جیسا عائق ذی میل میں بھی فرض کریں گے جیسا کہ عدیم المیل میں فرض کیا گیا ہے۔ (تب تو استحالہ لازم آئے گا)

تشریح

قولہ العائق: مانع سے مراد یہاں میل طبعی ہے۔

قولہ خلف: اول وہ جسم ہے جس میں میل کی نفی ہے۔ صرف قاسر کی وجہ سے حرکت ہو رہی ہے۔ اور دوسرا وہ جسم ہے جس کے ساتھ عائق موجود ہے جو حرکت سے جسم کو روک رہا ہے تو دونوں کے زمانوں میں فرق ہوگا۔

قولہ قیل لا یلزم: اعتراض یہ ہے کہ کسی شے کا اپنے مانع کے ساتھ اس جیسا ہونا جس میں کوئی مانع نہیں ہے۔ اس تقدیر پر زمانے کو کم نہ مانا جائے۔ عدیم المیل کی حرکت کم ہے، بمقابلہ اس حرکت کے جو ذی میل ہے۔

قولہ فی ذی المیل: خلاصہ یہ نکلا کہ ایک جسم مانع کے ساتھ ہے اور دوسرا مانع طبعی سے خالی ہے ان دونوں کا برابر ہونا لازم ہے۔ معترض نے کہا کہ اگر ایک جسم میں عائق طبعی موجود نہیں تو ممکن ہے کہ دوسرا عائق ایسا موجود ہو جو جسم کے اس عائق کے مساوی ہے۔ تب تو دونوں تفاوت باطل ہے اور مساوات واقع ہے۔

واجیب: خلاصہ جواب یہ ہے کہ میل طبعی کے علاوہ دوسرے عائق کا احتمال جس طرح عدیم المیل میں ہے اسی طرح ذو میل طبعی میں بھی ہے۔ اس صورت میں عدیم المیل میں ایک عائق ہوگا اور ذوالمیل میں دو عائق ہوں گے۔ ایک میل طبعی اور ایک دوسرا عائق۔ لہذا عدیم المیل کا زمانہ اس کے مقابلہ میں کم ہی رہے گا۔

وذلك الزمان الاقصر الذی هو زمان عديم المعاوق له نسبة لامحالة الی الزمان الاطول وليكن نصفه كان يكون زمان عديم الميل ساعة وزمان ذی الميل ساعتين فاذا فرضنا ذا ميل آخر ميله اضعف من الميل الاول بحيث يكون نسبته الی الميل الاول مثل نسبة الزمان الاقصر الی الزمان الاطول فيكون نصفه،

ترجمہ

اور یہ زمانہ اقصر، وہ عدیم المعاوق کا زمانہ ہے، اس کو لامحال زمانہ اطول کے ساتھ کوئی نسبت ضرور ہوگی۔ اور فرض کرو یہ نسبت نصف کی ہے جیسے کہ عدیم المیل کا زمانہ ایک ساعت ہے اور ذی المیل زمانہ دو ساعت ہے۔ پس جب ہم ایک

دوسرا ذی میل ایسا فرض کریں جس کا میل میل اول سے اضعف ہو اس طور پر کہ اس کی نسبت میل اول کی وہی ہو جو زمانہ اقصر کی نسبت زمانہ اطول کی طرف ہے پس وہ نصف ہے۔

تشریح قولہ ساعتین: اس لئے کہ زمانہ مقدار ہوتا ہے اور جب مقدار کی دو نوع ہوتی ہیں تو ان میں باہم کوئی نسبت ضرور ہوتی ہے جیسے نصف، ثلث، ربع خمس وغیرہ۔ لہذا عدیم المیل اور ذی میل کے زمانے کے درمیان کوئی نسبت ضرور ہوگی۔ شارح نے فرض کیا کہ یہ نسبت نصف ہے یعنی عدیم المیل میں ایک ساعت اور ذی المیل میں دو ساعت۔ زمانہ مسافت طے کرنے میں صرف ہوگا۔

قولہ میلہ اضعف: اس جسم میں میل مانع عن الحرکت موجود ہے۔

قولہ فیکون نصفہ: گویا میل اول اور جسم ضعیف المیل کے درمیان جو نسبت ہے یہ وہی نسبت ہے جو زمان اقصر اور زمان اطول والے دونوں جسم کے درمیان ہے۔ جیسا کہ گذر چکا ہے یعنی نصف کی نسبت ہے۔ اب تین جسم جمع ہو گئے جن کی نسبت انہوں نے اس طرح بیان کیا ہے۔ عدیم المیل میں ایک گھنٹہ صرف ہوا جس کو زمان اقصر کہا جاتا ہے۔ ذی المیل الاول اس میں دو گھنٹہ صرف ہوا جس کو زمان اطول کہا جاتا ہے۔ اور ایک اور جسم فرض کیا گیا جس کا زمان ذی میل اول کے مقابلے میں کمزور ہے۔ فرض کرو کہ وہ نصف ہے تو اس میں بھی ایک ہی گھنٹہ صرف ہوا کیونکہ مانع حرکت اول کے مقابلے نصف ہے۔ تو حرکت بھی نصف ہوگی تو وقت بھی نصف یعنی ایک گھنٹہ خرچ ہوگا۔ اب نتیجہ نکلا کہ عدیم المیل یعنی اول اور میل ضعیف یعنی تیسرا جسم ان دونوں میں ایک ایک گھنٹہ صرف ہوا تو لازم آیا کہ عدیم المیل اور میل ضعیف دونوں کا وقت ایک ہی ہے لہذا میل کا ہونا اور نہ ہونا برابر ہو گیا۔ یہی ہے کھولامعہ۔

فیتحرک ذو المیل الثانی بمثل تلک القوۃ القسریۃ فی مثل زمان عدیم المیل مثل مسافتہ ای مسافۃ عدیم المیل لان الحرکۃ تزداد سرعتھا بقدر انتقاص القوۃ المیلیۃ المعاوقۃ التی فی الجسم وتنتقص سرعتھا بقدر ازدیاد القوۃ المذکورۃ لانہ لو انتقص شیء من القوۃ المعاوقۃ التی فی الجسم ولا یزداد السرعۃ او زاد شیء منھا ولا ینتقص السرعۃ لم تکن القوۃ المیلیۃ مانعۃ عن الحرکۃ ھذا خلف فلما کان المیل الثانی نصف المیل الاول کان سرعۃ ذی المیل الثانی ضعف سرعۃ ذی المیل الاول فیتحرک ذو المیل الثانی فی نصف زمان ذی المیل

الاول وذلك النصف مثل زمان عديم الميل مسافة ذى الميل الاول وهى مثل مسافة عديم الميل،

ترجمہ پس میل ثانی حرکت کرتا ہے اس قوت قسریہ کے مثل سے عدیم المیل کے زمانے کے مثل میں اور اس کی مسافت میں یعنی عدیم المیل کی مسافت میں۔ اسوجہ سے کہ قوت میلیہ کی کمی سے حرکت کی سرعت میں اضافہ ہوتا ہے وہ قوت میلیہ مانع ہوتی ہے۔ جسم میں۔ اسی طرح اس کی سرعت میں کمی ہوتی ہے مذکورہ قوت کے زیادہ ہونے سے۔ اس لئے کہ اگر قوت معاوقہ میں سے کچھ حصہ کم ہوجائے جو کہ جسم میں پائی جاتی ہے اور سرعت میں اضافہ نہ ہو۔ یا قوت معاوقہ میں کچھ حصہ زیادہ ہوجائے اور سرعت میں کمی نہ ہو ۔ ۔ ۔ ۔ تو قوت میلیہ حرکت سے مانع نہ رہے گی۔ اور یہ خلاف واقعہ ہے لہذا جب میل ثانی میل اول کا نصف ہوگا تو میل ثانی کی سرعت میل اول کی سرعت کا دوگنا ہوگی پس میل ثانی والا جسم حرکت کرے گا میل اول والے کے نصف زمانے میں۔ اور یہ نصف عدیم المیل کے زمانے کا مثل ہے جیسا کہ میل اول والے کی مسافت ہے۔ اور وہ عدیم المیل کی مسافت کا مثل ہے۔

تشریح قولہ مثل مسافتہ: یعنی جتنی مسافت عدیم المیل نے طے کی ہے اور جتنے وقت میں طے کی ہے۔ وہی زمانہ اور وہی مسافت میل ضعیف والے نے طے کیا ہے ـــــ قولہ المعاوقۃ: فلسفہ یہ ہے کہ جب رکاوٹ میں کمی ہوگی تو حرکت کی رفتار میں اضافہ اور تیزی پیدا ہوتی ہے۔ اور جب حرکت تیز ہوجاتی ہے تو زمانہ بھی کم خرچ ہوتا ہے۔ اور اسی کی جانب شارح نے اشارہ کیا ہے۔

قولہ ازدیاد القوۃ المذکورۃ: یعنی جس قدر قوت میلیہ مانع عن الحرکت زیادہ ہوگی اس وقت سرعت میں کمی ہوجائے گی۔

قولہ فلما کانت المیل الثانی: میل ثانی سے وہ تیسرا جسم مراد ہے جس میں میل ضعیف ہے اور میل اول جس میں زمانہ اقصر خرچ ہوتا ہے اور جو عدیم المیل کے مقابلے میں مانا گیا ہے

قولہ فی نصف زمان ذی المیل الاول: مثلاً میل اول میں اگر دو گھنٹہ وقت صرف ہوا، تو میل ثانی میں اس کا نصف یعنی ایک گھنٹہ وقت صرف ہوگا۔

فظهران الجسم القليل الميل اوالذى لاميل فيه متساويان فى السرعة وهو محال، وقد يقرر الكلام بعد فرض الاجسام الثلثة المذكورة

بوجہ اٰخر بان یقال فیقطع ذوی المیل الثانی مثل مسافۃ عدیم المیل فی زمان عدیم المیل لان السرعۃ تزداد وتنقص بانتقاص المیل المعاوق وازدیادہ فکلما کان المیل المعاوق اقل کان زمان الحرکۃ اقصر لازدیاد السرعۃ وکلما کان المیل اکثر کان زمان الحرکۃ اطول لانتقاص السرعۃ فتفاوت الزمان انما ھو بحسب تفاوت المیل المعاوق، فلما کان المیل الثانی نصف المیل الاول کان زمان حرکۃ ذی المیل الثانی نصف زمان حرکۃ ذی المیل الاول وھذا .. ساعتان وذلک ساعۃ کزمان حرکۃ عدیم المیل،

ترجمہ تو ثابت ہوا کہ جسم قلیل المیل اور وہ جسم جس میں کوئی میل موجود نہیں ہے۔ سرعت میں دونوں مساوی ہیں۔ اور یہ محال ہے۔ اس کلام کی ایک تقریر یہ کی جاتی ہے کہ مذکورہ تینوں اجسام فرض کرنے کے بعد دوسرے طریقے سے تقریر کی جاتی ہے اس طرح سے کہ کہا جائے کہ عدیم المیل کے زمانے میں عدیم المیل کی مسافت جیسی مسافت ذو میل ثانی بھی قطع کرسکتا ہے اس لئے کہ سرعت گھٹتی بڑھتی رہتی ہے میل و معاوق کے کم وبیش ہونے سے۔ لہٰذا جب بھی میل معاوق قلیل ہوتا رہے گا تو حرکت کا زمانہ اقصر ہوگا سرعت کے بڑھ جانے کی وجہ سے۔ اور جب کبھی میل کثیر ہوگا تو حرکت کا زمانہ طویل ہوگا سرعت کے کم ہوجانے کی وجہ سے لہٰذا زمانے کا تفاوت میل معاوق کے تفاوت کے اعتبار سے ہوگا پس جب میل ثانی میل اول کا نصف ہوگا تو میل کی حرکت کا زمانہ نصف ہوگا ذی میل اول کی حرکت کے زمانے کا۔ اور یہ دو ساعت ہے۔ اور اس کا زمانہ ایک ساعت ہے۔

تشریح قولہٗ ھو محال: کیونکہ اس سے خرابی یہ لازم آتی ہے کہ اس جسم میں عائق موجود ہے۔ اس کی حرکت و سرعت میں اس جسم کے برابر ہوجائے جس میں عائق موجود نہیں ہے۔ .

قولہٗ ازدیادہ: یعنی جب میل طبعی کم ہوگا تو حرکت میں سرعت آئے گی اور جب میل طبعی زیادہ ہوگا تو سرعت رفتار میں کمی آئے گی

قولہٗ المیل الثانی: یعنی وہ میل جس کو اوپر میل ضعیف کے عنوان سے ذکر کیا ہے۔

قولہٗ المیل الاول: جس کو ذی المیل الاول کے نام سے ذکر کیا ہے۔

قولہٗ نصف زمان حرکۃ: یعنی میل ثانی کی حرکت کا زمانہ میل اول کی حرکت کے زمانے

سے نصف ہوگا۔
قولہ ساعۃ: یعنی ذی میل ثانی کی حرکت کا زمانہ ایک ساعت ہے۔
قولہ کزمان حرکۃ: یعنی عدیم المیل کی حرکت کا زمانہ ایک ساعت تھا۔ ایسے ہی میل ثانی کی حرکت کا زمانہ بھی ایک ہی ساعت ہے

وقال ابوالبرکات البغدادی وجود الحرکۃ من حیث ھی لایتصور الافی زمان فذلک الزمان الذی تقتضیہ ماھیتھا یکون محفوظا متحققا فی فی جمیع الحرکات الثلث ومازادعلیہ یکون بحسب المعاوق فیجب ان یشترک الاجسام الثلثۃ فی ساعۃ واحدۃ لاجل اصل الحرکۃ و ھی زمان حرکۃ عدیم المیل ویکون ساعۃ فی ذی المیل الاول بازاءمیلہ ولما کان میل ذی المیل الثانی نصف ذی المیل الاول کان زمان حرکۃ ذی المیل الثانی نصف زمان حرکۃ ذی المیل الاول فیکون نصف ساعۃ بازاءمیلہ فیکون زمانہ ساعۃ ونصفا،

ترجمہ اور ابوالبرکات بغدادی نے کہا کہ حرکت من حیث ہی کا وجود ممکن نہیں ہے مگر کسی نہ کسی زمانے میں۔ پس یہ زمانہ جس کا تقاضہ ماہیت حرکت کرتی ہے۔ مذکورہ تین قسم کی حرکتوں میں محفوظ اور موجود ہوگی۔ اور جو اس سے زائد ہوگی وہ معاوق کے اعتبار سے ہوگی۔ لہذا واجب ہے کہ تینوں اجسام ساعت واحد میں شریک ہوں اصل حرکت کی وجہ سے۔ اور وہ عدیم المیل کی حرکت کا زمانہ ہے۔ اور ایک ساعت ذی میل اول میں ہو اس کے میل کے مقابلے میں۔ اور جب کہ ذی میل ثانی کا میل ذی میل اول کے میل کا نصف ہے تو میل ثانی کی حرکت کا زمانہ ذی میل اول کی حرکت کے زمانہ کا نصف ہوگا۔ پس حاصل یہ ہے کہ نصف ساعت اس کے میل کے مقابلے میں ہے۔ لہذا اس کا مجموعہ زمانہ ساعت اور نصف (ڈیڑھ ساعت) ہے۔

تشریح قولہ الافی الزمان: نفس حرکت کے لئے نفس زمانہ ضروری ہے۔
قولہ جمیع الحرکات: اس سے مراد عدیم المیل، میل کثیر اور میل قلیل کی حرکت ہے
قولہ بحسب المعاوق: معاوق وہ میل ہے جو طبعی طور پر حرکت سے مانع ہے
قولہ الاجسام الثلثۃ: اس سے مراد عدیم الحرکت والاجسم، میل اول والاجسم اور میل ثانی والا جسم ہے۔ ایک ساعت کا زمانہ تینوں اجسام میں پایا جائے اور اضافہ اس مقدار کے بعد واقع ہو

قولہ لاجل اصل الحرکۃ: لہذا نفس زمانہ میں بھی شریک ہوں گے
قولہ بان اعمیلہ: تو گویا میل اول میں ایک ساعت نفس حرکت کا اور ایک ساعت میل معاوق کی وجہ سے۔ اس طرح میل اول کا زمانہ حرکت دو ساعت ہو گیا۔
قولہ بزمانہ: جس کو میل ضعیف یا جسم ثالث وغیرہ کے نام سے فرض کیا گیا ہے۔
اس تاویل اور تقریر کی روشنی میں یہ نتیجہ نکلا کہ عدیم المیل جس میں صرف ایک ساعت کا زمانہ صرف ہوا ہے۔ اور میل ثانی جس کی حرکت میں ڈیڑھ ساعت کا زمانہ صرف ہوا ہے، دونوں میں مساوات لازم نہیں آتی ہے۔ لہذا ابو البرکات کے جواب سے دونوں کمساوی ہونے کا جو استحالہ لازم نہیں آتا تھا وہ باطل ہے۔

واجیب عنہ بان الزمان متصل واحد لا انقسام فیہ بالفعل وانما ینقسم بالفرض الی اجزاء ھی ازمنۃ انقساما لا یقف عند حد وکذلک الحرکۃ متصلۃ لانطباقها علی المسافۃ والزمان ولا تنقسم الا الی اجزاء منقسمۃ ھی حرکات کما ان المسافۃ لا تنقسم الا الی اجزاء منقسمۃ کل واحد منها مسافۃ فزمان ایۃ حرکۃ فرضت اذا جزی علی ای وجہ اراید کان کل جزء منہ زمانا وکان ظرفا لجزء من اجزاء تلک الحرکۃ و ذلک الجزء ایضا حرکۃ واقعۃ فی جزء من اجزاء المسافۃ وھو فی نفسہ ایضا مسافۃ فماھیۃ الحرکۃ من حیث ھی صالحۃ لان تقع فی ای جزء کان من الاجزاء المفروضۃ للزمان والمسافۃ فلا تقتضی الحرکۃ لذاتها قدرا معینا من الزمان ولا من المسافۃ بل تقتضی مطلقها،

ترجمہ

اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ زمانہ ایک متصل واحد ہے اس میں بالفعل انقسام نہیں ہوتا۔ البتہ فرض انقسام ایسے اجزاء کی طرف ہو جاتا ہے جن کا نام ازمنہ ہے۔ اور تقسیم ایسی ہوتی ہے جو لا تقف عند حد ہوتی ہے۔ اسی طرح حرکت بھی متصل ہوتی ہے کیونکہ حرکت مسافت پر منطبق ہوتی ہے اور زمانہ نہیں منقسم ہوتا لیکن ایسے اجزاء میں جو منقسمہ ہوتے ہیں اور اس کا ہر جزء حرکت کرتا ہے جس طرح مسافت نہیں منقسم ہوتی مگر ان اجزاء میں جو منقسمہ ہوتے ہیں۔ اور ہر جزء اس کا مسافت ہوتا ہے لہذا جس حرکت کا زمانہ بھی فرض کیا جائے گا جب اس کی تجزی و تقسیم جس طریق پر بھی کی جائے تو اس کا جزء زمانہ ہی ہوگا۔ اور

اس حرکت کے اجزاء میں سے کسی جزء کا ظرف ہوگا اور حرکت کا یہ جزء بھی ایسی حرکت ہے جو مسافت کے اجزاء میں سے کسی جزء میں واقع ہے اور مسافت کا وہ جزء بھی فی نفسہ کل کی طرح مسافت ہے پس ماہیت حرکت من حیث ہی صلاحیت رکھتی ہے کہ مسافت اور زمانے مفروضہ اجزاء میں سے کسی بھی جزء میں واقع ہے۔ لہذا حرکت اپنی ذات میں زمانے کی کسی معین مقدار کا تقاضہ نہیں کرتی بلکہ مطلق زمانہ و مسافت کا تقاضہ کرتی ہے۔

تشریح قولہ ولجیب بانہ: چونکہ شارح کے اپنے نظریہ کے مطابق فلاسفہ کی دلیلیں انہیں کے مسلمہ قواعد و اصول سے توڑتا ہے۔ اس لئے حکماء کے مختلف اقوال نقل کرکے استدلال کو باطل کرتے ہیں۔ اس نکتہ نظر کے پیش نظر اب نصیر طوسی کا قول نقل کرنے جارہے ہیں۔

قولہ لایقف عند حد: ورنہ جزء لایتجزی لازم آئے گا جو ان کے نزدیک باطل ہے۔

قولہ ھی حرکات: یعنی اجزاء حرکت خود بھی حرکت ہوتے ہیں۔

قولہ ایضا مسافۃ: اس کا خلاصہ دو چیزیں ہیں۔ اول یہ کہ حرکت، زمانہ اور مسافت میں سے کسی میں جب تقسیم کریں گے تو ان کے اجزاء جو برآمد ہوں گے ان کا اور ان کے کل کا ایک ہی نام ہوگا۔ مثلاً اجزاء حرکت کا نام حرکت، اجزاء زمانہ کا نام زمانہ، اجزاء مسافت کا نام مسافت۔ معلوم ہوا کہ جو نام جزء کا وہی کل کا ہے۔

دوسری چیز یہ معلوم ہوئی کہ حرکت کا انطباق مسافت پر ہوتا ہے اور زمانہ اس کے لئے ظرف ہوتا ہے۔

قولہ مطلقہا: یعنی زمانہ اور مسافت مطلقہ کا تقاضہ کرتی ہے۔

یمکن ان یقال ان البداھۃ تحکم بان الحرکۃ المخصوصۃ التی توجد فی مسافۃ مخصوصۃ تقتضی قدرا معینا من الزمان باعتبار القوۃ المحرکۃ والجسم المتحرک والمسافۃ المعینۃ مع قطع النظر عن المعاوق ثم ان الزمان یزداد بسبب المعاوق فیکون بعض من الزمان بازاء المعاوق وبعض منہ بازاء الحرکۃ باعتبار الامور المذکورۃ فیجب الاشتراک الاجسام الثلثۃ فیما کان من الزمان بازاء الحرکۃ باعتبارھا الفرض تساوی تلک الاجسام فیہا وما زاد علیہ یکون بازاء المعاوق وقال الامام لا استحالۃ فی کون الجسم القلیل المیل والذی لامیل فیہ متساویین فی السرعۃ الا اذا کان المیل القلیل عائقا ولم لایجوز ان یکون بالعائق

13/2

مراتب الضعف الی حیث لایبقی لہ اثر معاوقۃ کما ان قطرات الماء اذا تنازلت وتکثرت اثرت فی نقب الحجر ولاتاثیر اصلا لقطرۃ فیہ،

ترجمہ

اور ممکن ہے یہ کہا جائے کہ بداہت حکم کرتی ہے کہ خاص حرکت جو خاص مسافت میں پائی جاتی ہے۔ وہ قوت محرکہ اور جسم متحرک اور مسافت معین کے اعتبار سے متعین زمانہ کا تقاضہ کرتی ہے معاوق سے قطع نظر کرتے ہوئے اس کے بعد پھر زمانے کی مقدار زائد ہوجاتی ہے معاوق کے اعتبار سے لہذا زمانے کا بعض حصہ معاوق کے مقابلے میں صرف ہوا اور اس کا بعض حصہ حرکت کے مقابلے میں صرف ہوا مذکورہ امور کے لحاظ سے۔ لہذا مذکورہ اجسام ثلثہ میں اشتراک واجب ہے۔ اس صورت میں کہ معین زمانہ حرکت کے مقابلے میں ہو اور مذکورہ کے لحاظ سے اس لئے کہ ان اجسام میں ان امور مذکورہ میں مساوات فرض ہے۔ اور زمانے کا جو حصہ اس مقدار معین سے زائد خرچ ہوگا وہ معاوق کے مقابلے میں شمار ہوگا۔

اور امام نے کہا ہے کہ اس میں کوئی استحالہ نہیں ہے کہ جو جسم قلیل المیل ہے اور جس جسم میں میل موجود نہیں ہے دونوں سرعت میں مساوی ہوں۔ البتہ اس صورت میں جب کہ عائق میل قلیل ہو۔ اور ایسا کیوں نہ ممکن ہو کہ عائق ضعف میں اس درجہ کو پہونچا ہوا ہو کہ اس کی معاوقت کا کوئی اثر ہی باقی نہ رہا ہو جس طرح پر کہ پانی کے قطرات جب نازل ہو رہے ہوں اور کثرت سے نازل ہو رہے ہوں تو وہ پتھر کے اندر سوراخ کرنے میں موثر ہوتے ہیں ورنہ ایک قطرہ پانی کا کوئی اثر ہی نہیں ہوتا۔

تشریح

قولہ یمکن ان یقال: ابھی آپ پڑھ چکے ہیں کہ حرکت کو لازم زمانہ کے کسی معین مقدار کا اور نہ تو مسافت کی کسی معین مقدار کا تقاضہ کرتی ہے۔

قولہ مع قطع النظر عن المعاوق: گویا شارح نے خاص حرکت، خاص مسافت اور محرک مخصوص قسری کی وجہ خاص حرکت، خاص مسافت اور مخصوص من الزمان کا تقاضہ بیان کر کے خوش ہوگئے کہ میں نے فلاسفہ کا قول رد کر دیا۔ حالانکہ اوپر فلاسفہ کا اصول مطلق حرکت، مطلق مسافت اور مطلق زمان سے متعلق تھا کہ مطلق حرکت، معین زمانے یا معینہ مسافت کا تقاضہ نہیں کرتی۔ اور یمکن ان یجاب کے جواب سے جو نظریہ پیش کیا گیا وہ خاص حرکت کا ہے نہ کہ مطلق حرکت کا۔ لہذا دونوں میں کوئی تباین نہیں ہے۔ نیز اس سے اوپر کا قول رد نہیں ہوتا۔

قولہ بازاء المعاوق: یعنی معاوق کی مقدار کے برابر ہوگا لہذا زمانے کا متعینہ مقدار میں شریک ہونا اور معاوق کے مطابق کی زیادتی ثابت ہوگئی۔

قولہ الا اذا: عدیم المیل اور قلیل المیل کی سرعت کے مساوی ہونے میں اس وقت استحالہ لازم آئے گا جب کہ قلیل المیل حرکت سے مانع ہو۔
قولہ تنا فات: شارح اس دعویٰ کو ایک مثال سے ذہن نشیں کرنا چاہتے ہیں کہ جس طرح پانی کے قطرے جب کثیر مقدار میں اوپر سے نیچے گرتے ہیں تو اس کی وجہ سے سوراخ پتھر میں ہو جاتا ہے۔ لیکن صرف ایک قطرے سے پتھر پر کوئی اثر نہیں ہوتا معلوم ہوا کہ قلیل المیل بے اثر ہو سکتا ہے۔

وهذا المحال انما لزم من فرض تحرك ذلك الجسم الذی لا میل فیه اصلا ومن فرض المیل الذی نسبته الی المیل الاول کنسبة زمان عدیم المیل الی زمان ذی المیل الاول وانما لم یتعرض لحرکة الجسمین الاخیرین بالقسر الی خلاف جهة میلهما ولا لاجتماع الامور المذکورة اذ الاول مشاهد لا یتاتی انکاره واستحالة الثانی مبنیة علی التنافی بین الامور المجتمعة وهو منتف ههنا بالضرورة لکن فرض المیل علی النسبة المذکورة ممکن فیمکن ان یقال نسب مراتب المیل بحسب الشدة والضعف وان کانت غیر متناهیة لکنها عددیة ونسبة الزمان الی الزمان مقداریة وقد برهن اقلیدس علی انه یجوز ان یکون للمقدار نسبة الی مقدار آخر لا توجد تلك النسبة بین النسب العددیة

ترجمہ اور یہ محال اس وجہ سے لازم آتا ہے کہ وہ جسم جس میں بالکل میل نہیں اس کو فرض کیا گیا ہے۔ یا پھر اس وجہ سے لازم آیا ہے کہ ایسے میل کو فرض کیا گیا ہے جس کی نسبت میل اول کی جانب وہی ہے جو عدیم المیل کے زمانے کی نسبت ذی میل اول کے ساتھ ہے۔ اور مصنف نے اخیر کے دونوں جسم کی حرکت قسری کی وجہ سے جو ان کے طبعی میل کے خلاف واقع ہو اس کو ذکر نہیں کیا اور نہ ان امور مذکورہ کے اجتماع کو ذکر کیا ہے اس لئے کہ پہلی صورت تو بالکل مشاہد ہے۔ اس کے انکار کی گنجائش نہیں ہے۔ اور دوسری صورت کا استحالہ اصل میں امور مذکورہ کے مابین منافات پر موقوف ہے اور یہ منافات بداہۃً منتفی ہے۔ البتہ مذکورہ نسبت کے مطابق میل کا فرض کر لینا ممکن ہے۔
اور ممکن ہے کہ کہا جائے کہ میل کے مراتب کی نسبتیں باعتبار شدت وضعف کے اگرچہ غیر متناہی ہیں لیکن اس کے باوجود عددی ہیں اور ایک زمانے کی نسبت دوسرے زمانے کی طرف مقداری

ہے۔ اور اقلیدس نے اس پر برہان قائم کیا ہے کہ جائز ہے کہ ایک مقدار کو دوسری مقدار کے ساتھ موجود ہو مگر یہ نسبت عددی نسبت میں نہ پائی جاتی ہو۔

تشریح

قولہ ھذا المحال: یعنی عدیم المیل اور قلیل المیل کا سرعت میں برابر ہونا۔

قولہ الی زمان ذی المیل الاول: عبارت میں کافی الجھاؤ ہے۔ یہاں دو چیزیں متعین کی گئی ہیں۔ اول یہ کہ وہ چیز جس میں کوئی میل نہیں ہے جس کو عدیم المیل کہتے ہیں۔ ثانی یہ کہ میل ثانی جو میل اول کے بعد فرض کیا گیا ہے۔ اور جس میں مانع قلیل ہے اور اس کی اور عدیم المیل کی نسبت سرعت مساوی ہے یعنی مفروضہ ایک ساعت اور اس مساوات سے استحالہ لازم آتا ہے۔

قولہ الی خلاف جہتہ: یعنی قلیل المیل میں قاسر کی وجہ سے خلاف طبع حرکت فرض کریں۔ جو مشرق کی جانب میں ہو، اور کثیر المیل میں خلاف طبع قاسر کی وجہ سے حرکت مغرب کی طرف ہو۔ متن میں اس کا ذکر نہیں کیا گیا ہے

قولہ لا الاجتماع: ایسے مذکورہ امور ثلثہ کے اجتماع کی بھی صورت ذکر نہیں کیا۔ یعنی یہ کہ ایسا جسم فرض کرتے جس میں حرکت ہے اور کوئی میل معاوق نہیں ہے۔ یعنی عدیم المیل اور قلیل المیل والا جسم یعنی میل ضعیف والے جسم کی حرکت۔ اسی طرح میل کثیر والے جسم کی حرکت جو دونوں میلوں کے خلاف قاسر کی وجہ سے حرکت صادر ہو رہی ہے۔ مصنف نے اس کو بھی ذکر نہیں کیا ہے۔

قولہ اذ الاول: ذکر نہ کرنے کی وجہ بیان کرتے ہیں کہ پہلی چیز تو مشاہدہ سے ثابت ہے اس میں انکار کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔ ہاں اگر کوئی مناظر مجادلہ پر تل جائے تو قانون علیٰ خواہ مشاہدہ ہی کیوں نہ ہو بڑی گنجائش ہے۔ مگر یہاں اس محقق کی بات ہے جو مسائل کو دلیل سے سمجھنا چاہتا ہے۔ اس لئے اس میں کسی انکار کی ضرورت نہیں ہے۔

قولہ علی النسبۃ المذکورۃ: اور ممکن وہ ہے جس کے فرض کرنے سے کوئی استحالہ لازم نہ آئے

قولہ یمکن ان یقال: شارح یہاں سے میل مذکور کو فرض کرنے پر منع وارد کرتے ہیں اور امکان کو باطل کرتے ہیں۔

قولہ نسبۃ مراتب: یہ بحث سمجھنے سے قبل یہ سمجھیں کہ نسبت کی دو قسم ہے۔ ایک نسبت عددی دوسرے نسبت مقداری۔ نسبت عددی ان دو چیزوں کے درمیان ہوا کرتی ہے جن کا عاد مشترک ہو۔ یعنی ان دونوں میں مشترک طور پر کوئی ایسی چیز پائی جائے کہ اس کو دونوں سے بار بار جدا کریں تو دونوں چیزیں ختم ہو جائیں۔ مثلاً واحد ایسا عدد ہے جو دو کے درمیان مشترک ہوتا ہے۔ اگر واحد کو کسی عدد سے یا مذکورہ دونوں عدد سے الگ کردیں تو ایک ایک کرکے دونوں

عدد ختم ہوجائیں گے یہ نسبت عدد میں بالذات ہوا کرتی ہے اور اس کے معدود میں بالواسطہ ہوتی ہے مثلاً پانچ آم ہیں۔ اور دوسری طرف چھ آم ہیں۔ ان دونوں میں واحد مشترک ہے۔ دونوں عدد میں سے ایک ایک کرکے نکالتے جاؤ تو دونوں یکے بعد دیگرے ختم ہوجائیں گے تو پہلے تو عدد ختم ہوگا اس کے ضمن میں پھر آم بھی ختم ہوگا۔

دوسری قسم نسبت مقداریہ ہے۔ وہ ایسی دو چیزوں کے درمیان ہوا کرتی ہے جن میں عاد مشترک نہ ہو جیسے اجسام اور ان کی وہ مقدار جو ان میں متصل ہوتی ہے۔ کیونکہ فلاسفہ کے نزدیک جسم غیر نہایہ مرتبہ میں قابل تقسیم ہے۔ اس لئے دو جسموں میں کوئی ایسی مشترک مقدار نہیں نکل سکتی جس کو بار بار نکالنے سے مقدار ختم ہوجائے۔

اس تمہید کے بعد اصل مسئلہ کی طرف رجوع کریں۔ اور شارح کا اعتراض سمجھیں۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا کہ بعض میل کی نسبت دوسرے بعض میل کی طرف کبھی عددی ہوتی ہے۔ کیونکہ میل کی نسبت اس کے محل کے اعتبار سے ہوتی ہے۔ تو چونکہ میل کے محل یعنی جسم کے اندر غیر متناہی تقسیم کے قابلیت ہوتی ہے اس لئے اس جگہ نسبت عددی نہیں پائی جاسکتی۔ البتہ اگر یہ اعتبار کرلیا جائے کہ جسم کے اجزاء کو عدد عارض ہوسکتا ہے۔ اس لحاظ سے نسبت عددی بھی صادق آسکتی ہے۔

اب میل کو لیجئے۔ میل بھی عدد عارض ہوسکتا ہے لہذا نسبت عددی بھی عارض ہوسکتی ہے مثلاً جس طرح ایک جسم دوسرے جسم کا نصف، ثلث اور ربع ہوسکتا ہے اسی طرح اس جسم کے میل میں بھی یہی نسبت یعنی ثلث، ربع اور نصف وغیرہ ہوگی۔ اس کے برخلاف زمانے میں نسبت عدد قائم نہیں ہوسکتی۔ کیونکہ زمانہ مقدار حرکت ہوتا ہے اور حرکت اور زمانہ دونوں متصل ہوتے ہیں اور دونوں غیر متناہی تقسیم کے قابل ہیں۔ اس لئے حرکت اور زمانہ میں کوئی عاد معنی کا پایا جانا جو دونوں میں مشترک ہو نہیں ہوسکتا۔ لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ زمانے میں نسبت مقداری صمدی تو موجود ہے مگر نسبت عددی نہیں پائی جاتی۔ چنانچہ اقلیدس نے نسبت مقداری کے بارے میں کہا ہے کہ ایک مقدار کو دوسری مقدار سے ایسی نسبت ہوسکتی ہے جو نسبت عددی میں نہ ہو۔ لہذا میل کو زمانے کی نسبت پر فرض کرنا ممکن نہیں ہے لہذا شق ثانی باطل نہیں ہوئی۔

فهذا المحال انما لزم من فرض تحرك الجسم الذى لاميل فيه اصلا تحركا قسريا فيكون محالا — ونقول ايضا ان الفلك لايكون فى طبعه مبدا ميل مستقيم والا لكانت الطبيعة الفلكية الواحدة تقتضى الامرين المتنافيين هذا خلف فيه نظر لانا لانسلم المنافاة بين الميل المستقيم

والمستدیر لاجتماعهما فی الکرۃ المدحرجۃ وما قیل من ان المیل المستقیم یقتضی توجه الجسم الی جهة والمستدیر یقتضی صرفه عنها ممنوع اذ المستدیر لا یقتضی التوجه لانه یقتضی الصرف ولئن سلم المنافاۃ فیجوز ان تقتضی الطبیعة الواحدۃ اثرین متنافیین باعتبارین متقابلین،

ترجمہ پس یہ محال اس جسم کی جس میں بالکل میل نہ ہو حرکت قسری فرض کرنے سے لازم آیا ہے۔ پس محال ہوگا۔

اور یہ بھی ہم کہتے ہیں کہ فلک کی طبیعت میں میل مستقیم کا مبدأ نہیں ہوتا اور اگر ایسا ہوتا تو ضرور طبیعت فلکیہ واحدہ دو متنافی اثرات کا تقاضا کرتی۔ اور یہ خلاف واقعہ ہے۔ اس میں اعتراض ہے کیونکہ ہم میل مستقیم اور میل مستدیرہ کے درمیان منافات نہیں تسلیم کرتے۔ اس لئے کہ دونوں اس کرہ میں جمع ہیں جو گولائی میں حرکت کرتا ہو۔

اور وہ جو کہا گیا کہ میل مستقیم جہت کی جانب جسم کی توجہ کا تقاضا کرتا ہے۔ اور میل مستدیر اسکی واپسی کا تقاضا کرتا ہے۔ ہم نہیں مانتے کیونکہ مستدیر توجہ کا تقاضا نہیں کرتا۔ ایسا نہیں کہ وہ واپسی کا تقاضہ کرتا ہے۔ اور اگر کسی درجہ میں منافات مان بھی لیں تو ہوسکتا ہے کہ طبیعت واحدہ دو متنافی اثرات کا تقاضہ کرتی ہے دو ایسے اعتبارات سے جو ایک دوسرے کے مقابل ہوں۔

تشریح قولہ فیکون محالا: اس وجہ سے کہ اگر ممکن ہوتا تو اس سے محال لازم نہ آتا۔ لہذا یہ دعویٰ ثابت ہوگیا کہ فلک کی طبیعت میں اگر میل مستدیر کا مبدأ نہ ہوگا تو فلک میل کو خارج سے بھی قبول نہیں کرسکتا اور یہی ان کا مطلوب تھا۔

قولہ هذا خلف: ماتن نے دعویٰ کیا کہ چونکہ فلک کی طبیعت میں میل مستدیر کا مبدأ موجود ہے۔ جس کی وجہ سے وہ حرکت علی الاستدارہ کرتا ہے اس لئے اس کی طبیعت میں میل مستقیم کا مبدأ نہیں ہوسکتا۔ ورنہ خرابی یہ لازم آئے گی کہ طبیعت واحد فلکیہ توصف واثرات کے قابل ہوجائے گی اور یہ باطل ہے۔

قولہ فیہ نظر: یعنی میل مستقیم اور میل مستدیر کے درمیان منافات کو ہم نہیں مانتے۔ اور نہ ہی اس کو مانتے ہیں کہ جس جسم میں میل مستدیر ہوگا اس میں میل مستقیم کا پایا جانا محال ہے۔ یا باطل ہے۔

قولہ المدحرجۃ: جیسے پہیا دائرہ بناتا ہوا گھومتا ہے۔ چونکہ استدارہ میں گھومتا ہے اس لئے حرکت مستدیرہ پائی گئی اور توجہ من جہۃ الی جہۃ ہے اس لئے حرکت مستدیرہ بھی پائی گئی ـــ لہذا کرۂ مدحرجہ میں دونوں قسم کی حرکتیں جمع ہوجاتی ہیں جو دونوں کے منافی ہونے کے منافی ہے۔

فصل

فی ان الفلک لایقبل الکون والفساد

وهما يطلقان بالاشتراك على معنيين على حدوث صورة نوعية وزوال اخرى وعلى الوجود بعد العدم والعدم بعد الوجود والمراد ههنا هو الاول والخرق والالتيام اى افتراق الاجزاء واقترانها اما انه لايقبل الكون والفساد فلانه محدد الجهات ولاشئ من محدد الجهات يقبل الكون والفساد اما الصغرى فقد مر تقريرها واما الكبرى فلان كل ما يقبل الكون والفساد فلصورته الحادثة حيز طبعي ولصورته الفاسدة حيز آخر طبعي لما بينا ان كل جسم فله حيز طبعي هذا الايدل على ان يكون الحيز الطبعي للصورة الحادثة غير الحيز الطبعي للصورة الفاسدة بل هو موقوف على ان الحيز الواحد لايقتضيه طبيعتان مختلفتان بالنوع وهو ممنوع لان الامور المتخالفة بالنوع جاز ان يشترك فى لازم واحد،

فصل

اس کے بیان میں کہ فلک کون وفساد کو قبول نہیں کرتا

اور یہ دونوں بالاشتراک دو معانی پر بولے جاتے ہیں۔ ایک صورت نوعیہ کے حدوث اور دوسرے کے زوال پر۔ دوسرے وجود بعد العدم اور عدم بعد الوجود پر۔ مگر یہاں اول معنی مراد ہے۔ اور نہ خرق والتیام کو یعنی اجزاء کے باہم ملنے یا جدا ہو جانے کو۔ بہرحال یہ دعوی کہ فلک کون وفساد کے قابل نہیں ہے تو اس لئے کہ فلک محدد جہات ہے اور کوئی محدد جہات کون وفساد کو قبول نہیں کرتا۔ بہرحال صغری کا بیان تو اس کا بیان گذر چکا ہے۔ اور بہرحال کبری تو اس لئے کہ جو چیز کون وفساد کو قبول کرتی ہے۔ تو اس کی صورت حادثہ کے لئے حیز طبعی ہوتا ہے اور صورت فاسدہ کے لئے دوسرا حیز طبعی ہے جیسا کہ ہم بیان کر چکے ہیں۔ کہ ہر جسم کے لئے حیز طبعی ہے۔ اور یہ قول اس بات پر دال نہیں ہے کہ حادثہ کے لئے حیز طبعی اور ہے اور صورت

فاسدہ کے لئے اور ہے۔ بلکہ یہ اس پر موقوف ہے کہ حیز واحد کا دو مختلف طبیعتیں تقاضا نہیں کرتیں اور ممنوع ہے۔ کیونکہ وہ امور جو نوع میں ایک دوسرے کے مخالف ہوں جائز ہے کہ ایک لازم میں دونوں شریک ہوں۔

تشریح قولہ فصل: چونکہ اس فصل میں دو مطلب بیان کئے ہیں۔ مگران دونوں کا بیان اس پر موقوف تھا کہ پہلے یہ ثابت کردیں کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا اور یہ کہ فلک میں میل مستقیم کا مبدا نہیں ہوتا۔ اس لئے گذشتہ فصل میں پہلے ان کو بیان کردیا۔ اور اب یہ ثابت کرتے ہیں کہ فلک کون وفساد کے قابل نہیں۔

چونکہ اس فصل میں چار چیزیں بیان کی جائیں گی۔ اول یہ کہ فلک کون کے قابل نہیں۔ دوم یہ کہ فساد کے قابل نہیں۔ سوم یہ کہ خرق کے قابل نہیں ہے۔ چہارم یہ کہ التیام کے قابل نہیں ہے۔ اس لئے یہ کہنا غلط ہے کہ یہاں صرف دو چیزیں بیان کی جائیں گی۔ لیکن اگر اس پر غور کریں کہ ایک بیان کون وفساد سے متعلق ہے اور دوسرا خرق والتیام سے متعلق ہے۔ تو شمار میں دو ہی رہ جائیں گے۔

قولہ لایقتضیہ: کیونکہ یہ ممکن ہے کہ صورت فاسدہ وحادثہ دونوں مختلف بالنوع ہونے کے باوجود حیز طبعی ایک ہو۔

قولہ وھو ممنوع: یعنی یہ ممنوع ہے کہ حیز واحد کو دو مختلف بالنوع طبائع تقاضہ نہیں کرتیں۔

قولہ جاز ان تشترک: خواہ یہ امر مشترک عام ہو جیسے کروی ہونا جس کا تمام افلاک تقاضا کرتے ہیں۔ یا امر مشترک خاص ہو جیسے معلول واحد شخصی۔ کیونکہ یہ امر خاص ہے جس کا ہر دہ علت تقاضہ کرتی ہے منفعل اور معلول پر علی سبیل البدلیت وارد ہونے والی ہوا در یہ فلاسفہ کے یہاں عام ہے۔ یا مثلاً بسائط عنصریہ اور افلاک مختلف بالنوع ہیں مگر کروی ہونے کا تقاضہ کرنے میں مشترک ہیں۔

وکل ما ھذا شانہ ای ما یکون لصورتہ الحادثۃ حیز طبعی ولصورتہ الفاسدۃ حیز اخر طبعی فھو قابل للحرکۃ المستقیمۃ لان الصورۃ الکائنۃ اما ان تحصل فی حیز طبعی او فی حیز غریب فان حصلت فی حیز غریب فکانت تقتضی میلا مستقیما الی حیزھا الطبعی وان حصلت فی حیز طبعی فالصورۃ الفاسدۃ کانت قبل الفساد حاصلۃ فی حیز غریب فکانت تقتضی میلا مستقیما الی حیزھا الطبعی ھھنا بحث اذ المحدد

لاحیز لہ بمعنی المکان ولا یتم حملہ ھھنا علی المعنی الاعم منہ ،

ترجمہ

اور جس کی شان یہ ہو یعنی جس کی صورت حادثہ کیلئے ایک حیز طبعی ہو اور اس کی صورت فاسدہ کے لئے دوسرا حیز طبعی ہو۔ تو وہ حرکت مستقیمہ کے قابل ہے۔ اس لئے کہ صورت کائنہ (حادثہ) یا حیز طبعی میں حاصل ہوگی یا حیز غریب میں۔ پس اگر وہ حیز غریب میں حاصل ہوگی تو میل مستقیم کا تقاضہ کرے گی اپنے حیز طبعی کی طرف (جانے کے لئے) اور اگر وہ حیز طبعی میں حاصل تھی تو صورت فاسدہ فساد سے قبل حیز غریب میں حاصل تھی، تو وہ میل مستقیم کا تقاضا کرے گی اپنے حیز طبعی کی طرف جانے کے لئے۔ مذکورہ دلیل میں اعتراض ہے۔ اس وجہ سے کہ محدد کے لئے مکان کے معنی میں کوئی حیز نہیں ہے۔ اور اس کا دلیل میں عام معنی پر حمل کرنا درست نہیں ہے

تشریح

قولہ کل ما من شانہ: گویا قیاس اس طرح مرتب ہو گیا کہ ہر وہ شے جو کون وفساد کے قابل ہے اس کی صورت حادثہ اور صورت فاسدہ کے لئے دو حیز طبعی الگ الگ ہوتے ہیں۔ اور جس کی صورت فاسدہ اور حادثہ کے لئے دو حیز طبعی ہوتے ہیں وہ حرکت مستقیمہ کو قبول کرے گی لہذا فلک کے لئے حرکت مستقیمہ کا قابل ہونا لازم آتا ہے اور یہ باطل ہے۔

قولہ فکانت تقتضی: یعنی اپنے حیز طبعی کی طرف جانے کے لئے جہت کی طالب ہوگی اور توجہ الی الجہت حرکت مستقیمہ ہی سے حاصل ہوتی ہے۔

قولہ الی حیزھا الطبعی: حالانکہ یہ ثابت ہو گیا کہ فلک حرکت مستقیمہ کے قابل نہیں ہوتا۔ اور یہاں یہی بات لازم آتی ہے۔ لہذا باطل ہے۔

قولہ المعنی الاعم: استدلال میں اختصار ہے۔ تفصیل اس کی یہ ہے کہ حیز کے دو معنی ہیں۔ اول حیز بمعنی مکان۔ دوم وہ معنی جو عام ہیں اور مکان کو بھی شامل ہیں۔ اور وضع ومحاذات کو بھی شامل حیز کہا جاتا ہے۔ اگر حیز بمعنی مکان اس جگہ مراد ہو تو مصنف کا لفظ "فی" لانا غلط ہوگا۔ چنانچہ انہوں نے فرمایا۔ اما ان تحصل فی حیز طبعی او فی حیز غریب " اس کا معنی یہ ہے کہ حیز مکان کے معنی میں ہے اور "فی" کا لفظ ظرفیت کو چاہتا ہے۔ اور ظرف اپنے مظروف کو اپنے احاطہ میں لئے رہتا ہے تو اب لازم یہ آیا کہ فلک اپنے ظرف سے گھرا ہوا ہے حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ وہ تو خود ہی محیط ہے۔ لہذا حیز بمعنی مکان مراد لینا درست نہیں ہے۔

قولہ المعنی الاعم منہ: مطلب یہ ہے کہ اس جگہ حیز کا معنی ثانی مراد لینا اور یہ کہنا کہ حیز نام ہے وضع ومحاذات کا، درست نہیں ہے۔ کیونکہ ماتن نے جو لفظ "فی" کہا ہے وہ ظرفیت کا معنی دیتا ہے عروض کے معنی میں نہیں آتا۔ جب کہ وضع ومحاذات فلک کو عارض ہوتی ہے۔

واما انه لایقبل الخرق والالتیام فلان ذلك ایضا یتبادر منه ان حصول الکون والفساد بالحرکة المستقیمة ولیس کذلك بل هما یستلزمان لها انما حصل بالحرکة المستقیمة لاجزاء الفلك والفلك لایقبل الحرکة المستقیمة فلایقبل الخرق والالتیام وقد مران المراد بها هی الحرکة الاینیة مطلقا فلاحاجة الی ماتکلفه بعضهم من انه لابد للخرق والالتیام من افتراق الاجزاء واقترانها انها مستدعیین للحرکة والحرکة امامستقیمة اومستدیرة فالخرق والالتیام اما ان یکون بالمستقیمة منها او المستدیرة وهما محالان اما الاول فلما بینا ان الفلك لایقبل الحرکة المستقیمة

ترجمہ اور بہر حال یہ کہ فلک حرکت والتیام کو قبول نہیں کرتا تو اس لئے کہ یہی، اس سے ذہن میں یہ آتا ہے کہ کون وفساد کا حصول حرکت مستقیمہ سے ہوتا ہے۔ حالانکہ ایسا نہیں ہے بلکہ یہ دونوں اس کے لئے لازم ہیں۔ حرکت مستقیمہ کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔ فلک کے اجزاء کو۔ اور فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا پس وہ خرق والتیام بھی قبول نہیں کرے گا۔ اور (فصل ثانی میں) گذر چکا ہے کہ حرکت مستقیمہ سے مراد حرکت اینیہ ہے۔ لہذا بعض حضرات نے جو تکلف فرمایا ہے اس کی ضرورت نہیں ہے کہ خرق والتیام کے لئے اجزاء کا افتراق اور ان کا اقتران ضروری ہے۔ اور یہ دونوں افتراق واقتران تقاضہ کرتے ہیں حرکت کا اور حرکت مستقیمہ ہوگی یا مستدیرہ پس خرق والتیام یا حرکت مستقیمہ کے ذریعہ حاصل ہوں گے یا حرکت مستدیرہ کے ذریعہ حالانکہ یہ دونوں محال ہیں۔

تشریح قولہ لایقبل: یہاں سے ماتن اس فصل کے دوسرے مقصد کو بیان کرنا چاہتے ہیں خرق نام ہے شئے کے اجزاء کا ایک دوسرے سے منتشر ہوجانے کا۔ اور التیام نام ہے اس کے برعکس کا یعنی ان اجزاء کا ایک دوسرے سے مل جانا۔ فلک ان دونوں کے بھی قابل نہیں

قولہ ایضا: جس طرح کون وفساد شئے کا حرکت مستقیمہ کے ذریعہ ہوتا ہے اسی طرح خرق والتیام بھی حرکت مستقیمہ ہی کے ذریعہ حاصل ہوتا ہے۔

قولہ ولیس کذلك: یعنی یہ کہ ان دونوں کا حصول حرکت مستقیمہ کے لئے سبب ہے ایسا نہیں ہے بلکہ یہ دونوں حرکت مستقیمہ کے لئے لازم ہیں۔

قولہ یتبادر منہ: یہاں سے ایک اعتراض کا جواب شارح دینا چاہتے ہیں۔ اعتراض یہ ہے کہ لفظ "ایضا" سے یہ بات معلوم ہوتی ہے کہ جس طرح خرق والتیام حرکت مستقیمہ کی وجہ سے ہوتے

ہیں۔ اسی طرح کون وفساد بھی حرکت مستقیمہ کے سبب سے ہوتے ہیں۔ حالانکہ کون وفساد کا سبب حرکت مستقیمہ نہیں ہے بلکہ کون وفساد حرکت مستقیمہ کے لئے مستلزم ہے۔ لیکن یہ اعتراض اس وقت ہوگا جب کہ بائے اس جگہ سبب کے لئے ہو۔ اور اگر ملابست کیلئے ہے تو یہ معنی ہوگا کہ خرق والتیام حرکت مستقیمہ کی ملابست سے ہوتے ہیں جس طرح کون وفساد حرکت مستقیمہ کی ملابست سے ہوتے ہیں۔ اور ملابست کا معنی سبب بھی ہے اور غیر سبب بھی۔ لہذا بائے کو غیر سبب کے لئے مانا جائے تو کون وفساد کے لئے حرکت مستقیمہ کا سبب ہونا لازم نہ آئے گا۔ لہذا اعتراض نہ ہوگا۔

قولہ الحرکۃ الاینیتہ: حرکت فی الاین تو جہ الی الجہت ہونا ضروری نہیں کیونکہ حرکت اینیہ نام ہے اس حرکت کا جو این میں بدل جائے خواہ حرکت مستقیمہ پر واقع ہو یا خط منحنی پر۔

اما الاول فلما بينا ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة واما الثاني فلان الخرق والالتيام بالحركة المستديرة بان يتحرك بعض الاجزاء على الاستدارة في جهة ويتحرك البعض الأخر في جهة اخرى مخالفة للاولى او يسكن لكن هذه الافاعيل المختلفة مستحيلة على الفلك لانها لو وجدت لكانت اما طبعية او قسرية او ارادية والكل محال اما الطبعية فلان الفلك ذو طبعية واحدة لا يقتضي الاشياء واحدا غير مختلف واما القسرية فلما تقرر عندهم انه لا قاسر هناك واما الارادية فلان الفلك لبساطته عادم للالات الجسمانية المختلفة التي بواسطتها تصدر تلك الافاعيل المختلفة عن النفس الفلكية بالارادة،

ترجمہ بہرحال اول تو جیسا کہ بساطت فلک کے بیان میں ہم بیان کر چکے ہیں کہ فلک حرکت مستقیمہ کو قبول نہیں کرتا۔ اور بہرحال ثانی تو اس لئے کہ خرق التیام حرکت مستدیرہ کے ذریعہ بایں صورت کہ فلک کے بعض اجزاء حرکت مستدیرہ پر ایک جہت میں حرکت کریں۔ دوسرے بعض دوسری جہت کی طرف حرکت کریں۔ جو پہلی جہت کے مخالف ہو۔ یا ساکن رہیں گے۔ لیکن یہ مختلف قسم کے افعال فلک میں محال ہیں کیونکہ اگر یہ افعال مختلفہ پائے گئے تو طبعیہ ہوں گے یا قسریہ یا ارادیہ اور ہر ایک محال ہے۔ بہرحال طبعیہ تو اس لئے کہ فلک ایک طبیعت والا ہے جو صرف شے واحد کا تقاضہ کرتی ہے جو مختلف نہ ہو۔ اور بہرحال قسریہ تو جیسا کہ ان کے یہاں طے شدہ ہے کہ عالم فلک میں کوئی قاسر نہیں ہے۔ اور بہرحال ارادیہ تو اس لئے کہ اس کے

بسیط ہونے کی وجہ سے آلات مختلفہ جسمانیہ کا عادم ہے۔ جن کے واسطہ سے یہ افعال مختلفہ نفس فلکی سے ارادۃً صادر ہوں۔

تشریح

قولہ اما الاول: یعنی خرق والتیام کا حرکت مستقیمہ کے سبب سے محال ہونا۔

قولہ فلما بینا: جس فصل میں ہم نے فلک کا بسیط ہونا ثابت کیا ہے۔

قولہ اما الثانی: یعنی خرق والتیام کا فلک کے لئے حرکت مستدیرہ کے سبب سے محال ہونا۔

قولہ الا فاعیل: کہ ایک جز ایک جہت کی جانب اور دوسرا جز کسی دوسری مخالف جہت کی جانب توجہ کرے یا پھر ساکن رہے۔ یہ مختلف افعال فلک میں محال ہیں۔

قولہ اما طبعیۃ: یعنی طبیعت کے تقاضہ سے یہ مختلف افعال فلک سے صادر ہوں گے۔

قولہ اما قسریۃ: یعنی کسی ایسی قوت قسری کی وجہ سے یہ مختلف افعال صادر ہوتے ہوں جو طبیعت فلک سے خارج اور فلک میں مؤثر ہو۔

قولہ اما ارادیۃ: یعنی اس قوت کی بدولت یہ مختلف افعال صادر ہوں جو نفس فلکی کے نام سے فلک میں موجود ہے۔

قولہ شیأ واحدا: جب فلک کی طبیعت ایک ہے اور وہ بھی صرف ایک چیز کو چاہتی ہے جس میں مختلف تقاضے ہیں تو پھر مذکورہ مختلف افعال طبیعت فلک سے کیونکر صادر ہوسکتے ہیں کہ ایک جز کسی جہت کی جانب اور دوسرا جز کسی دوسرے مختلف جہت کی جانب حرکت کریں یا پھر ساکن رہے۔

قولہ عادم: یعنی فلک میں ایسے آلات جسمانیہ مختلفہ معدوم ہیں جیسے انسان اور حیوانات میں ہوتے ہیں، مثلاً قوت سامعہ، باصرہ، شامہ، ذائقہ اور لامسہ وغیرہ۔

قولہ بالارادۃ: لہٰذا ان مختلف افعال کا فلک سے صادر ہونا ارادۃً محال ہے۔ تو خرق والتیام کو قبول کرنے کی دو ہی صورت فلک میں تھی اور وہ باطل ہوگئی لہٰذا ثابت ہوا کہ خرق والتیام باطل اور محال ہے۔ حالانکہ نصوص شرعیہ میں ان کے زوال و فنا کے متعلق دلائل قاطعہ موجود ہیں۔ ان فلسفیانہ مخترعات سے قدامت ثابت نہ ہوسکے گی۔ اور بالآخر سب کو فنا ہونا ہے۔

فصل

فی ان الفلک یتحرک علی الاستدارۃ دائما

لان الحرکۃ الحافظۃ للزمان ای التی کان الزمان مقدارہا اما ان تکون مستقیمۃ او مستدیرۃ، قد علمت ان الحرکۃ المستقیمۃ فی عرفہم

هي الحركة الاينية مطلقا والمستديرة هي الوضعية ولا شك ان الترديد بينهما غير حاصر لاحتمال ان يكون الحركة الحافظة للزمان حركة كمية او كيفية والملائم بكلامه فيما بعد ان يحمل الحركة المستقيمة على ما يقع على الخط المستقيم ويصير حينئذ مجال المناقشة في الحصر اوسع

فصل

اس بیان میں کہ فلک حرکت کرتا ہے گولائی میں ہمیشہ،

ترجمہ اس لئے کہ وہ حرکت جو زمانے کی محافظ ہے یعنی وہ حرکت جس کے لئے زمانہ مقدار ہے۔ تم جان چکے ہو کہ حرکت مستقیمہ ان کی اصطلاح میں مطلقاً حرکت اینیہ کا نام ہے حرکت مستدیرہ حرکت وضعیہ کا نام ہے اور اس میں شک نہیں کہ دونوں کے درمیان تردید کرنا حاصر نہیں ہے اس لئے کہ احتمال ہے کہ جو حرکت زمانے کی محافظ ہے، حرکت کمیہ ہو یا حرکت کیفیہ ہو اور مصنف کے آنے والے کلام میں سے مناسب یہ ہے کہ حرکت مستقیمہ کو محمول کیا جائے اس حرکت پر جو خط مستقیم پر واقع ہے اور اس صورت میں اختلاف میدان کی وسعت زیادہ ہو جائے گی۔

تشریح قولہ فصل: اس دعوی کے بیان میں یہ فصل ہے کہ فلک کے لئے حرکت مستدیرہ دائمی طور سے ثابت ہے۔ مگر چونکہ فلک کے لئے حرکت مستدیرہ کا دائمی ہونا اس بات پر موقوف تھا کہ پہلے یہ ثابت کر دیا جائے کہ فلک آفات سے محفوظ ہے اس لئے اس سے پہلی والی فصل میں فلک کے لئے کون وفساد اور خرق والتیام کے لئے قابلیت کو محال ثابت کرکے گویا یہ ثابت کر دیا کہ فلک آفات سے محفوظ ہے لہذا اب انکے زعم کے مطابق یہ دعوی کرنا آسان ہو گیا کہ فلک ہمیشہ استدارہ پر حرکت کرتا ہے اور اس میں کبھی توقف نہیں ہوتا۔ جو حرکت دوامی ہوگی۔ تو یہ کائنات فلک دائمی ہوگی۔ اسی کے ساتھ جو افلاک اس کے زیر اثر ہیں وہ بھی دائمی ہوں گے۔

قولہ الحافظة: حرکت کے حافظ للزمان ہونے کی صورت یہ ہے کہ جب سابق میں یہ ثابت ہو چکا ہے کہ زمانہ حرکت کے لئے مقدار ہے تو چونکہ مقدار شے کے ساتھ ہوا کرتی ہے لہذا زمانہ حرکت کے ساتھ قائم ہوگا۔ جب زمانہ قائم بالحرکت ہوگا تو حرکت اس کے لئے محل واقع ہوگی اور جب محل واقع ہوگی تو اس کے لئے محافظ ہوگی کیونکہ ہر محل اپنے حال کا محافظ ہوتا ہے لہذا ثابت ہوا

کہ حرکت زمانے کی محل اور اس کی محافظ ہے۔

قولہ او مستدیرۃ: شارح اس موقع پر اپنی سابقہ وضاحت کو دوبارہ بیان کر رہے ہیں کہ حرکت مستقیمہ مطلقاً حرکت اینیہ ہوتی ہے۔ بالفاظ دگر یہ کہ انتقال الجسم من مکان الی مکان آخر علی سبیل التدریج کو حرکت اینیہ کہا جاتا ہے جس میں نہ مستقیمہ کی قید ہے نہ مدحرجہ کی، لہذا دونوں ہی کا نام حرکت اینیہ ہوگا۔

قولہ والمستدیرۃ: اس میں جسم دائرے میں حرکت کرتا ہے۔ اپنے مکان سے جدا نہیں ہوتا بلکہ اسکی وضع بدلتی رہتی ہے۔ نیز ماتحت کے لحاظ سے محاذات میں تبدیل ہوتی ہے۔ بالفاظ دیگر حرکت مستدیرہ وہ حرکت ہے جس سے جسم متحرک کی نسبت اپنے ماتحت یا مافی الجوف کے لحاظ سے بدلتی رہتی ہے یا خارج کی نسبت سے بدلتی رہتی ہے مگر جسم اپنے مکان میں برقرار رہتا ہے

قولہ علی الخط المستقیم: کیونکہ بعد غیر متناہی اسی وقت ہوگا جب کہ خط مستقیم لاالی نہایت ممتد ہوگا اور یہ امتداد حرکت مستقیمہ علی خط مستقیم کا ہی ہوسکتا ہے۔

قولہ اوسع: اس لئے کہ حرکت کمیہ اور کیفیہ کے علاوہ ایک تیسری حرکت اور بھی ہے وہ مع حرکت حول الشی ہے۔ لہذا دو میں حصر باطل ہوگیا۔ بالفاظ دیگر اس کہ حصر باطل کرنے کی گنجائش مزید نکل آئے گی یہ اس وقت ہوگا جب کہ حرکت مستقیمہ کو تو معنی لغوی پر محمول کیا جائے اور حرکت مستدیرہ کو حرکت وضعیہ پر محمول کیا جائے تو یہ حصر مناقشہ مزید وسیع ہو جائے گا۔ یعنی احتمالات دو سے زائد نکل آئیں گے۔ اور اگر ان دونوں حرکت کو لغوی معنی پر حمل کیا جائے تو حصر درست ہو جائے گا۔ کیونکہ حرکت مستدیرہ کے لغوی معنی میں عمومیت پائی جاتی ہے۔ اس صورت میں جو حرکت مستقیمہ سے خارج ہوگی وہ مستدیرہ میں داخل ہو جائے گا۔ تو حصر میں کوئی فرق نہیں آئے گا۔

لاجائز ان تکون مستقیمۃ لانہا حینئذ اما ان تذہب الی غیر النہایۃ او ترجع لاسبیل الی الاول والالزم وجود بعد غیر متناہیۃ وھو المسافۃ لاالحرکۃ اذ الحرکۃ الموجودۃ لیست بعد او الحرکۃ التی ھی بعد لیست موجودۃ، و لاسبیل الی الثانی لانہا لو رجعت لکانت تنتہی الی طرف قبل الرجوع فتکون منقضیۃ للسکون لان بین کل حرکتین مستقیمتین سکونا لان المیل الموصل الی ذلک الطرف موجود حال الوصول لانہ یفعل الایصال حال الوصل فلو لم یکن موجودا حال الوصول لاستحال ان یفعل الوصول قیل علیہ لانسلم ان المیل فاعل الوصول حتی یلزم وجودہ حال الوصول

بل هو معد للوصول کالحرکۃ فلا یجب بقائہ مع المعلول،

ترجمہ

اور جائز نہیں ہے کہ حرکت مستقیمہ ہو اس لئے کہ مستقیمہ اس وقت یا غیر نہایہ تک جائے گی یا واپس لوٹ کر آئے گی اول صورت باطل ہے ورنہ بعد غیر متناہی کا وجود لازم آئے گا اور وہ مسافت ہے حرکت نہیں ہے اس لئے کہ حرکت موجودہ بعد نہیں ہے۔ اور جو حرکت بعد شمار ہوتی ہے وہ موجود نہیں ہوتی۔ اور دوسری صورت باطل ہے کیونکہ اگر وہ لوٹے گا تو البتہ کسی طرف پر منتہی ہوگا یعنی رجوع سے قبل۔ لہٰذا وہ سکون کا تقاضہ کرنے والا ہو جائے گا۔ اس لئے کہ ہر دو مستقیم حرکتوں کے درمیان سکون ہوتا ہے۔ کیونکہ جو میل موصل ہے اس طرف کی جانب وہ وصول کی حالت میں موجود ہے کیونکہ وہ وصول کی حالت میں ایصال کرتا ہے لہٰذا اگر وہ حالت وصول میں موجود نہ ہوگا تو محال ہوگا کہ وہ فعل ایصال کا انجام دے سکے اس دلیل پر اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ ہم اس کو تسلیم نہیں کرتے کہ میل وصول کا فاعل ہے تاکہ اس کے وجود کو حالت وصول لازم ہو۔ بلکہ وہ حرکت کے مانند وصول کے لئے معد ہے لہٰذا معلول کے ساتھ اس کا بقاء واجب نہیں ہے۔

تشریح

قولہ او ترجع: رجوع سے مراد یہ ہے کہ جس جہت میں ابتداءً اس کی حرکت ہوئی ہے اسی جہت میں پھر لوٹ آئے۔

قولہ وجود بعد غیر متناهیۃ: اور انہوں نے غیر متناہی بعد کا وجود برہان سلمی سے باطل کر دیا ہے تو لازم باطل ہے لہٰذا ملزوم یعنی لا الی نہایہ حرکت کا وجود بھی باطل ہوگا۔

قولہ لا سبیل الی الثانی: یعنی حرکت کا ایک جہت سے شروع ہو کر اسی جہت کی طرف لوٹنا۔

قولہ لکانت تنتهی: اس کی صورت یہ ہے کہ حرکت مستقیمہ ایک جہت سے شروع ہوئی اور آگے پہونچ کر پھر لوٹ آئے۔ تو اس رجوع کرنے سے قبل حرکت ذہاب کی کسی حد تک پہونچکر ختم ہو جائیگی پھر جب حرکت ذہاب ختم ہو جائے گی تو معمولی سکون اور وقفہ ہوگا اس کے بعد پھر حرکت مستقیمہ کا رجوع شروع ہوگا

قولہ فاعل الوصول: یعنی قوت موصلہ جسم کو حد پر پہونچانے کا فعل انجام دیتی ہے اور قوت میلیہ موصلہ اس کا فاعل واقع ہوتی ہے۔ حتی کہ ضروری ہو اس کا وصول کی حالت میں موجود رہنا۔ بلکہ جسم حد پر پہونچ بھی جائے اور قوت میلیہ موصلہ بحالت وصول موجود نہ ہو۔ ممکن ہے۔

قولہ معد: اور معد اس چیز کو کہا جاتا ہے جس کے وجود اور عدم کا شئے کے وجود اور عدم میں دخل ہو۔ جس طرح جمعہ کا دن معد ہے شنبہ کی آمد کے لئے۔ اسی طرح شنبہ کا وجود میں آنا

موقوف ہے اس بات پر کہ یوم جمعہ وجود میں آکر ختم ہو جائے۔ تب شنبہ کا دن موجود ہوگا، تو گویا یوم جمعہ کا عدم بعد الوجود علت ہوا یوم شنبہ کی آمد اور اس کے وجود کے لئے۔
لہذا ممکن ہے کہ مذکورہ بالا صورت میں میل موصل وجود میں آکر جسم کو فعل حرکت جسم متحرک کردے اور جب جسم انتہاء کو پہونچ رہا ہو اس وقت وہ قوت معدوم ہو جائے اور جسم حسب سابق حرکت کرکے حد پر پہونچ کر رک جائے۔
قولہٗ فلا یجب: اور جب معد کا مطلوب کے ساتھ موجود ہونا ضروری نہیں ہے تو اس کا اپنے معلول کے ساتھ باقی رہنا ضروری نہیں ہے۔ لہذا اگر میل موصل کو علت معدہ مان لیا جائے گا تو مذکورہ استحالہ لازم نہ آئے گا۔

وکلما کان المیل الموصل موجودا لم یحدث فیہ میل یقتضی کونہ غیر موصل یعنی اللاوصول لاستحالۃ اجتماع المیلین الذاتیین المتنافیین فی الجھۃ اورد علیہ الامام بانا لانسلم الاستحالۃ المذکورۃ اقول کلامہ مبنی علی ان المیل مبدأ المدافعۃ ولعلھم ارادوا بالمیل ھھنا نفس المدافعۃ فانہ قد یطلق علیھا ایضا ولاشبھۃ حینئذ فی تلک الاستحالۃ قال الشیخ لاتصغ الی من یقول ان المیلین یجتمعان فکیف یمکن ان یکون شیء فیہ بالفعل مدافعۃ الی جھۃ وفیہ بالفعل التنحی عنھا ولا تظنن ان الحجر المرمی الی فوق فیہ میل الی الاسفل البتۃ بل فیہ مبدأ من شانہ ان یحدث ذلک المیل اذا زال العائق۔

ترجمہ: اور جب کبھی میل موصل موجود ہوگا۔ تو ایسا میل موجود نہ ہوگا جو غیر موصل ہونے کا تقاضا کرے۔ یعنی لاوصول ہوگا۔ اس لئے کہ دو ذاتی میلوں کا اجتماع محال ہے جو آپس میں ایک دوسرے کے منافی ہوں۔ جہت کے مقابلے میں۔
اس پر امام نے اعتراض کیا ہے کہ ہم کہتے ہیں کہ مذکورہ استحالہ کو ہم نہیں تسلیم کرتے۔ میں کہوں گا کہ مصنف کا کلام اس بات پر مبنی ہے کہ میل مبدأ مدافعت ہے اور شاید انہوں نے یہاں پر میل سے نفس مدافعت مراد لیا ہے۔ اس لئے کہ میل کبھی ان معانی پر بھی بولا جاتا ہے اور اس وقت اس کے محال ہونے میں کوئی شبہہ نہیں ہے۔
اور شیخ نے کہا اس شخص کی بات کی طرف کان نہ لگاؤ جو کہے کہ دو میل ایک ساتھ جمع

ہو سکتے ہیں۔ کیونکہ کیسے ممکن ہے کہ ایک شے اس میں بالفعل ایک جہت کی مدافعت پائی جاتی ہے۔ اور اسی وقت اس سے ہٹنے اور دور ہونے کا بھی میل موجود ہو۔ اور مت گمان کرو کہ وہ پتھر جو فوق کی جانب پھینکا گیا ہے اس میں سفل کی جانب میل موجود ہے بلکہ اس میں ایک مبدأ ہے جس کی حالت یہ ہے کہ وہ اس میل کو پیدا کرے جب کہ عائق زائل ہو جائے۔

تشریح قولہ لاجتماع استحالۃ: مثلاً دونوں میں کا اول ایک جہت کا تقاضہ کرتا ہو اور دوسرا میل دوسری جہت کا تقاضہ کرتا ہو۔ حالت واحدہ یعنی بحالت وصول جسم الی الحد میں اجتماع محال ہے۔

قولہ اورد علیہ: اس موقع پر امام ابوالبرکات نے اعتراض کیا ہے کہ ہم اس استحالہ کو نہیں مانتے کہ جسم واحد اور جہت واحد میں دو منافی میل جمع ہو جائیں گے۔ جس کی دلیل امام ابوالبرکات کی تائید ملاعلین القضاۃ نے یہ دی ہے کہ ایک پتھر جس کو جہت فوق کی جانب پھینکا گیا تو اس پتھر میں دو متضاد قوت جمع ہیں۔ پہلی وہ قوت میلیہ جو پتھر کو تحت کی جانب مائل کرنا چاہتی ہے۔ اور دوسری وہ قوت جو پھینکنے والے کے ہاتھ میں ہے جس نے پتھر میں پھینکنے کا کام کیا۔ اول قوت طبعی ہے۔ دوم قوت قسری ہے۔ نیز اس میں اول قوت طبعی لاوصول کا اور دوسری قوت قسری فعل وصول کو کر رہی ہے اور دونوں ایک وقت میں ایک حالت میں موجود ہے۔

قولہ مبدأ المدافعۃ: وضاحت اس کی یہ ہے کہ میل کے دو معنی ہیں۔ اول یہ کہ میل ایک کیفیت ہے اور یہی علت مدافعت ہے اس کو مبدأ مدافعت بھی کہتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ نفس مدافعت ہے اور امام رازی کا مذکورہ بالا اعتراض اس وقت وارد ہوتا ہے جب کہ میل کا پہلا معنی مراد ہو۔ یعنی مبدأ مدافعت ہو۔ کیونکہ مدافعت میں دو چیزوں کی طرف کی علت جمع ہو سکتی ہے۔ مگر حکماء اس جگہ نفس مدافعت مراد لیتے ہیں۔ اور اس میں کوئی شبہ نہیں ہے کہ ایک وقت میں ایک جسم میں دو مختلف جہتوں کی طرف مدافعت جمع نہیں ہو سکتی۔

قولہ لعلہم: یعنی جیسے مبدأ مدافعہ پر [illegible] ہے اسی طرح نفس مدافعت پر بھی بولا جاتا ہے۔
قولہ لاشبہۃ: کیونکہ مدافعت بھی ایک فعل ہے لہذا دو مخالف فعلوں کا جمع ہونا محال ہے۔

فالحال الذی فیہ میل الوصول غیر الحال الذی فیہ میل اللاوصول وکل واحد من المیلین بصفتی الایصال وازالۃ الوصول الی ای حادث فی ان لان الوصول وکونہ غیر موصل الی لان حال الوصول ای ما یحدث ھو فیہ لو کان زمانا او انقسم تحین ما یکون الجسم

فی احد طرفیہ لم یکن واصلا الی المنتہی ھذا خلف قیل فیہ نظر لانہ ان اراد انہ لم یکن واصلا وصولا تاما فلا محذور فیہ وان ارادوا وصولا فی الجملۃ فممنوع وقد یقال الحد الذی ھو منتہی المسافۃ الممتدۃ لایکون منقسما فی ذلک الامتداد والالم یکن الحد بتمامہ حدا فالوصول الیہ انی اذ لوکان زمانیا یکان ذلک الحد منقسما لتعلق الوصول الیہ شیأ فشیأ،

ترجمہ پس وہ حال جس میں میل وصول پایا جاتا ہے وہ غیر ہے اس میل کا کہ اس میں میل لا وصول پایا جاتا ہے۔ اور ہر دو میل ایصال اور ازالہ وصول ہر دو صفت کے ساتھ آنی ہے۔ یعنی آن میں پیدا ہوتے ہیں۔ اسلئے کہ وصول اور اس کا غیر موصل ہونا آنی ہے۔ اس وجہ سے کہ حالت وصول یعنی جس میں وہ پیدا ہوتا ہے اگر یہ زمانہ ہوتا اور تقسیم کے قابل ہوتا تو جس زمانے میں جسم زمانے کے دو جزمیں سے ایک کی طرف میں ہوگا۔ وہ ختمی پر پہونچنے والا نہ ہوگا اور یہ خلاف واقعہ ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ اس میں نظر ہے۔ کیونکہ اگر مصنف نے "لم یکن واصلا" سے وصول تام مراد لیا ہے تو اس میں کوئی خرابی نہیں ہے اور اگر وصول فی الجملہ مراد ہے تو ہم نہیں مانتے۔ اور کہا جاتا ہے کہ وہ حد جو مسافت ممتدہ کی منتہی ہے اس امتداد میں وہ نہیں منقسم ہوگی۔ ورنہ حد پورے طور پر حد باقی نہیں رہے گی۔ لہذا نتیجہ یہ نکلا کہ اس حد پر وصول آنی ہے کیونکہ اگر وصول الی الحد زمانی ہوتا تو قابل تقسیم ہوتا۔ اس لئے کہ اس حد تک وصول تھوڑا تھوڑا کر کے ہوا ہے

تشریح قولہ لوکان زمانا: یعنی یوں تعبیر کریں کہ اس میں کہ جسم وہاں پہونچ رہا ہے وہ زمانہ ہے اور وہ حالت جس میں جسم جدا ہو رہا ہے وہ بھی زمانہ ہے۔

قولہ فلا محذور فیہ: اس وجہ سے کہ جسم ابھی بتمامہ واصل نہیں ہوا اور یہ لا وصول فی الجملہ کے منافی نہیں ہے

قولہ فممنوع: کیونکہ وصول فی الجملہ تو پایا جاتا ہے پھر لا وصول کہنے کا کیا معنی۔

وکذا حال صیرورتہ غیر موصل، قیل وایضا قد ثبت ان الوصول آنی وھذا یستلزم ان یکون اللاوصول آنیا ایضا لان رفع الآنی آنی لا محالۃ وقد یقال ان الانطباق والموازاۃ والمحاذاۃ والتماس

والوصول وامثالها انیات لانها تحصل عند انتهاء الحرکۃ مع ان کل واحد منها زمانی اذ لا یحصل الا بعد الحرکۃ فان احد الجسمین اذ تحرک ومال الی الانطباق علی الجسم الاخر فلاشک انہما منطبقان عند انقطاع الحرکۃ ولایزول ھذا الانطباق الا بعد ان یتحرک احدھما والحرکۃ مما لایحصل الا بالزمان وکذا الحال فی جمیع ماذکرنا ،

ترجمہ ایسا ہی حال ہے اس کے غیر موصل ہونے کا۔ اور کہا گیا ہے کہ یہ بھی ثابت ہے کہ وصول آنی ہے اور یہ لا وصول کے آنی ہونے کو مستلزم ہے اس وجہ سے کہ آنی کا رفع آنی ہی ہے لامحالہ۔ اور ان جیسی دوسری چیزیں آنی ہیں کیونکہ یہ انتہاء حرکت کے وقت حاصل ہوتی ہے۔ باوجودیکہ ان میں سے ہر ایک کا زوال زمانی ہے اس لئے کہ زوال نہیں حاصل ہوتا مگر حرکت کے بعد کیونکہ دو جسموں میں سے کوئی ایک جسم حرکت کرے گا اور انطباق کی طرف مائل ہوگا دوسرے جسم پر۔ تو اس میں شک نہیں کہ دونوں انقطاع حرکت کے وقت ایک دوسرے سے منطبق ہوں گے اور یہ انطباق برابر قائم رہے گا لیکن اس کے بعد کہ دونوں میں سے کوئی ایک حرکت کرے اور حرکت ان اشیاء میں سے ہے کہ جو بغیر زمانے کے حاصل نہیں ہوتا۔ اور یہی حال تمام مذکورہ چیزوں کا ہے۔

تشریح قولہ اللاوصول: اس سے مراد وصول کا زوال یعنی رجوع عن الحدود ہے۔
قولہ رفع الآنی: اگر آنی ہونا تسلیم نہ کیا جائے گا تو یہ خرابی لازم آئے گی کہ رفع منقسم ہو گیا تو اس سے وصول جس کا رفع کیا گیا ہے اس کا بھی منقسم ہونا لازم آئے گا۔

قولہ الموازاۃ: ایک شے کا دوسری شے کے مقابل ہونا۔
قولہ المحاذاۃ: ایک شے کا دوسری چیز کے آمنے سامنے ہونا۔
قولہ التماس: ایک شے کا دوسری شے سے چھوجانا۔
قولہ الوصول: ایک شے کا دوسری شے سے مل جانا۔
قولہ لانہا تحصل: حرکت ختم ہوئی کہ فوراً ہی یہ حاصل ہو جاتے ہیں۔ انتہاء حرکت اور ان امور کا وقوع اور صدق ساتھ ساتھ ہوتا ہے۔
قولہ ومال الی الانطباق: یعنی وہ دو جسم جو آپس میں ایک دوسرے سے ملے ہوئے یا منطبق ہوں ایک محاذات کی صورت میں واقع ہوں۔
قولہ انہما: یعنی وہ دونوں جسم جس میں سے ایک دوسرے کی طرف انطباق کے لئے مائل ہو

قولہ الاان یتحرک : دونوں جسم یہاں وہ جسم مراد ہیں جن میں سے ایک جسم دوسرے سے منطبق ہے
قولہ لایحصل : لہذا الانطباق یعنی زوال انطباق بھی زمانی ہوا کیونکہ حرکت کے بعد واقع ہوا ہے۔
قولہ ماذکرنا : یعنی موازات، محاذات، تماس، وصول، مقارنت، مقابلہ، انضمام وغیرہ۔

واذا کان کل واحد منہما ای من المیلین انیا وجب ان یکون بین الآنین زمان لایتحرک فیہ الجسم والالزم تعاقب الآنین فیکون الزمان مرکبا من اجزاء لاتتجزی ہی الآنات ویلزم منہ ترکب المسافۃ من اجزاء لاتتجزی لانطباقہا ای المسافۃ علی الحرکۃ المنطبقۃ علی الزمان ہذا خلف ہذا یدل علی وجود زمان بین الآنین واما انہ لایتحرک فیہ الجسم فلانہ لو تحرک فاما الی ذلک الطرف المذکور فیلزم ان لایکون للجسم وصول فی الآن الذی فرضناہ آن الوصول اوعنہ فیلزم وجود المیل قبل حدوثہ اذ الحرکۃ عنہ انما توجد بالمیل الثانی،

ترجمہ اور جب دونوں میں سے ہر ایک آنی ہے تو واجب ہے کہ دونوں آنات کے درمیان ایسا زمانہ پایا جائے جس میں جسم حرکت نہ کرے ورنہ تعاقب آنین لازم آئے گا پس ہو جائے گا زمانہ مرکب اجزار لاتتجزی سے، اور وہ آنات ہیں۔ اور اس سے مسافت کا ترکب لازم آئے گا۔ اجزار لاتتجزی سے اس کے انطباق کی وجہ سے۔ یعنی مسافت کے حرکت پر، جو کہ زمانے پر منطبق ہوتی ہے۔ اور یہ خلاف واقع ہے۔ یعنی یہ دلیل دلالت کرتی ہے آنات کے درمیان زمانے کے موجود ہونے پر۔ اور بہرحال یہ بات کہ جس اس آن میں حرکت نہ کرے بس اسلئے کہ اگر جسم حرکت کرے گا تو اس مذکورہ طرف کی جانب حرکت کرے گا تو لازم آئے گا کہ جسم کا وصول آن میں نہ ہو جس کو ہم نے آن وصول فرض کیا ہے، یا حرکت سے ہوگی تو میل کا وجود میل کے پیدا ہونے سے قبل لازم آئے گا۔ اس وجہ سے کہ حرکت عنہ (واپسی) میل ثانی کے بعد پائی جاتی ہے۔

تشریح قولہ ہذا خلف : اوپر والالزم تعاقب الآنین۔ کہا گیا تھا اس سے خلاف جزر لاتتجزی لازم آتا ہے لہذا خلاف مفروض ہے

قولہ فلانہ لو تحرک : یعنی جسم اس زمان میں جو جسم کے آن وصول کے بعد اور آن لاوصول

سے پہلے ہے ۔
قولہ قبل حدوثہ: اور یہ خرابی لازم آئے گی کہ اس جسم کو حرکت نہ منتہی کی جانب ہے نہ منتہی اسے واپسی کی ہے لہذا کوئی حرکت ہی نہیں پائی جاتی تو سکون لازم آئے گا۔ یہ دوسری خرابی ہے۔
قولہ بالمیل الثانی: حالانکہ جسم کا رجوع منتہیٰ سے فرض کیا گیا تھا کہ وہ میل ثانی کے حدوث کے بعد واقع ہوگا۔ لہذا لازم آتا ہے کہ میل لا وصول اپنے حدوث سے پہلے ہی معدوم ہوگیا۔

واعلم ان الحجة المشهورة هي ان المتحرك الى المنتهى انما يصل اليه في ان واذا تحرك عنه بعد كونه واصلا اليه في الأن فلا محالة يصير مفارقا ومباينا له في الأن ايضا ولا يمكن اتحاد الأنين والا لكان واصلا اليه ومباينا له معا فوجب تغائرهما بالذات واستحال تتاليهما بلا تخلل زمان بينهما لاستلزامه القول بالجزء وذلك الزمان زمان السكون اذ لاحركة هناك لاالى ذلك ولاعنه. وهذه الحجة بعينها قائمة فى الحدود المفروضة فى المسافة المتصلة التي تقطعها حركة واحدة

ترجمہ
اور جان لو کہ حجت مشہورہ یہ ہے کہ منتہیٰ کی جانب حرکت کرنے والا بیشک آن میں منتہیٰ پر پہونچتا ہے۔ اور جب حرکت اس سے واپسی کی کرتا ہے بعد اس کے کہ وہ اس تک آن میں واصل ہوا تھا۔ تو لامحالہ وہ مفارق و مبائن ہو گا، نیز آن میں۔ اور دونوں آنات کا متحد ہونا ممکن نہیں ہے۔ ورنہ وہ اس کی طرف واصل ہوگا اور اس سے مبائن ہوگا ساتھ ساتھ۔ پس بالذات ان دونوں کا مغایر ہونا واجب ہوگیا اور دونوں کا یکے بعد دیگرے آنا بغیر درمیان میں زمانہ داخل ہوئے۔ اسلئے کہ یہ قول بالجزء کو مستلزم ہے اور یہ زمانہ سکون کا زمانہ ہے کیونکہ وہاں کوئی حرکت نہیں پائی جاتی۔ نہ اس حد کی طرف۔ اور یہی حجت بعینہ ان حدود میں قائم ہوگی جو مسافت میں فرض کئے گئے ہیں۔ وہ مسافت جو کہ متصلہ ہے جس کو ایک حرکت قطع کرتی ہے۔

تشریح
قولہ واعلم: مصنف پر یہاں شارح اعتراض کرتے ہیں کہ حرکت وصول اور لا وصول کے درمیان سکون لازم آنے کی ایک مشہور دلیل ہے جس میں صرف آن وصول اور میل لا وصول کا ذکر کیا گیا ہے۔ اور میل وصول اور میل لا وصول سے

تعرض نہیں کیا گیا۔ اس پر اعتراض وارد ہوتا ہے۔
اور شیخ الرئیس نے اس مشہور دلیل کو رد کرکے ایک دلیل دوسری بیان کیا ہے جس میں میل وصول اور میل لا وصول کا ذکر کیا ہے۔ اور آن وصول اور آن لا وصول کا ذکر نہیں کیا۔ اور مصنف نے جب اسی مقصد کے لئے دلیل بیان کیا تو دونوں کو بیان کر دیا۔
اس تمہید کے بعد حجت مشہور کی تقریر سنو۔ جب کوئی جسم کسی منتہی کی جانب حرکت کرے گا تو اس منتہی تک آن میں پہونچے گا۔ اور اس کے بعد اس منتہی سے رجوع کرے گا تو اس سے آن ہی میں جدا بھی ہوگا۔ اور آن وصول اور آن مفارقت دونوں ایک نہیں ہو سکتے۔ ورنہ یہ خرابی لازم آئے گی کہ آن کا ایک ہی وقت میں واصل ہونا اور مفارق ہونا لازم آئے گا اور یہ محال ہے اس لئے کہ ضروری ہے کہ دونوں آن بالذات ایک دوسرے سے جدا ہوں۔ اسی طرح دونوں آن کا یکے بعد دیگرے مسلسل درمیان میں زمان بغیر لائے ہوئے محال ہے۔ جبکہ تسلسل ہہ آنات سے جزء لا یتجزی لازم آتا ہے۔ اس لئے لامحالہ مذکورہ دونوں آن کے درمیان زمانے کا آنا ضروری ہے اور درمیان کا یہ زمانہ زمانہ سکون ہوگا۔ کیونکہ اس وقت میں حرکت نہ منتہی کی جانب ہے۔ نہ اس سے رجوع کی ہے۔ لہذا جانے اور آنے والی دونوں حرکتوں کے درمیان سکون کا ثبوت ہوگیا۔
قولہ الحجۃ: اس مسئلہ پر کہ دونوں آنے جانے والی حرکتوں کے درمیان سکون پایا جاتا ہے۔
قولہ معنا: اور آن وصول اور آن مباینت کا متحد ہونا محال ہے۔
قولہ وجب: پس وصول جسم الی المنتہیٰ دوسرے آن میں ہوگی۔
قولہ متتالیہما: یہ احتمال باقی تھا کہ آن وصول اور آن مباینت یکے بعد دیگرے ہوں تو شارح نے اس کی بھی نفی کر دیا۔
قولہ وهذہ الحجۃ: حاصل یہ ہے کہ آن وصول اور آن لا وصول کے درمیان زمانے کا ثبوت اور وہ بھی بلا حرکت زمانہ بلکہ زمان سکون کا لازم آنا حجت مشہورہ سے ثابت ہوا۔ مگر اس دلیل پر نصیر طوسی نے اپنی کتاب شرح اشارات میں اس پر نقض وارد کیا ہے۔ یہاں شارح نے اسی کو نقل کیا ہے۔ اس کی وضاحت یہ ہے کہ مسافت فرض کریں۔ اور پھر اس پر ایک جسم متحرک فرض کریں۔ اور یہ طے شدہ ہے ہی کہ مسافت کے اجزاء ایک دوسرے سے متصل ہوتے ہیں تو اس مسافت میں جتنی حدود فرض کریں گے ان تمام حدود پر یہ صادق آئے گا کہ ایک جسم متحرک حد پر ایک آن میں پہونچا۔ پھر اس سے رجوع کرکے دوسری حد میں دوسرے آن میں پہونچا۔ لہذا ان دونوں آن کے درمیان ایک زمانہ پایا جانا چاہئے جو متحرک نہ ہو بلکہ زمان سکون میں جب اس کو مان

لیں گے ہر حد مفروضہ حدود میں سے جن کو مسافت میں فرض کیا گیا ہے۔ اور اجزاء کا مسافت میں اتصال پایا جاتا ہے۔ تو سکون بھی لازم آئے گا بلکہ بے شمار سکون ایک حرکت میں لازم آئیں گے۔ اور جزلایتجزی بھی لازم آئے گا جبکہ دونوں باطل ہیں۔ نصیر طوسی کے اس نقض کی تائید میں شارح میبذی شیخ الرئیس ابو نصر فارابی کا قول پیش کرتے ہیں۔ جو آگے بیان کیا جاتا ہے۔

وقد ابطلها الشیخ الرئیس فی الشفاء بان المفارقة والمباینة هی حرکة الرجوع فهناك آنان ان یقع فیه ابتداء الرجوع والمباینة وان یصدق فیه علی المتحرك انه مفارق مباین لذلك الحد الذی هو المنتهی فان عنوا بان المباینة طرف زمان المباینة نختار ان ذلك الان هو بعینه ان الوصول بان یکون حد امشترکا بین زمانی الحرکتین وان عنوا به انا یصدق فیه علی المتحرك انه مباین راجع نختار انه مغائر لان الوصول وان بین الانین زمانا لکن لیس ذلك الزمان بزمان السکون بل هو زمان الحرکة وهو بعض حرکة الرجوع

ترجمہ

اور شیخ نے شفا میں اس کا بطلان ثابت کیا ہے کہ مفارقت اور مباینہ رجوع کی حرکتیں ہیں۔ تو یہاں دو آن پائے گئے ایک وہ جس میں آن رجوع ہے اور مباینہ کی ابتداء ہے۔ اور دوسرا وہ جس میں متحرک پر ثابت آتا ہے کہ وہ اس حد کا مباین اور مفارق ہے جو حد کی منتہی ہے۔ پس اگر حکمائے آن مباینہ سے زمان مباینہ کا طرف مراد لیا ہے تو ہم اختیار کریں گے کہ یہی آن بعینہ آن وصول بھی ہے۔ بایں صورت کہ دونوں حرکت کے دونوں زمانے کے درمیان حد مشترک ہے اور اگر اس سے مراد انہوں نے وہ آن لیا ہے جس میں متحرک پر صادق آتا ہے کہ مباین اور راجع ہے تو ہم اختیار کرتے ہیں کہ وہ آن مغایر ہے وصول کے، اور یہ کہ دونوں آن کے درمیان زمان موجود ہے لیکن یہ زمانہ زمانہ سکون نہیں ہے بلکہ وہ حرکت کا زمانہ ہے اور وہ رجوع کی بعض حرکت ہے۔

تشریح

قولہ فان عنوا: یعنی یہ مراد لیتے ہیں کہ جو آن متحرک کے حد سے مباین اور جدا ہونے کی ہے وہی زمانہ مباینہ کا ایک طرف ہے علاحدہ سے کوئی زمانہ نہیں ہے۔ جس کو زمان سکون کہا جائے۔

قولہ ذلک الآن: طرف زمانہ جس کو آن رجوع اور آن مباینت کہا جاتا ہے۔

قولہ بعینہ ان الوصول: وہ آن ہے جس میں متحرک حرکت کرکے منتہی یعنی حد پر پہونچتا ہے
قولہ زمانی الحرکتین: لہذا آن وصول اور آن لاوصول کا متحد ہونا لازم آیا جو کہ محال ہے
قولہ لیس ذلک الزمان: کہ جسم متحرک حد پر پہونچکر آن وصول کے بعد رک جائے اور اس وقت کا نام زمانہ سکون رکھا جائے۔

ثم انہ اقام الحجۃ باعتبار المیل الموصل الموجب للحرکۃ المفارقۃ وحکم بان اجتماعہما فی ان واحد محال لانہ یستحیل ان یجتمع فی جسم الایصال الی حد والتنحی عنہ فوجب ان یکون کل منہما فی ان مغایر لان اخر فبینہما زمان السکون کما مر اقول قد ظہر مما ذکرنا ان العدول عن الحجۃ المشہورۃ مع الذہاب الی ان اللاوصول الی کما فعلہ المصنف بعید جدا، فعلم ان الحرکۃ الحافظۃ للزمان لیست مستقیمۃ فتکون مستدیرۃ وہذہ الحرکۃ غیر منقطعۃ والا لزم انقطاع الزمان فلا بد من وجود حرکۃ مستدیرۃ دائمۃ ولا حرکۃ مستدیرۃ یحتمل الدوام الا حرکۃ الفلک فاذن یکون الفلک ای واحد من الافلاک وہو الفلک الاعظم علی رأیہم یتحرک علی الاستدارۃ دائما وہو المطلوب، اقول فیہ بحث لاحتمال ان یکون لبعض الکواکب حرکۃ مستدیرۃ علی نفسہ مستمرۃ ابدا ویکون الزمان محفوظا بہا،

ترجمہ

پھر انہوں نے دلیل قائم کیا ہے میل موصل کے اعتبار سے اور اس میل کے اعتبار سے جو حرکت مفارقہ کے لئے موجب ہے۔ اور حکم کیا ہے کہ دونوں کا حاصل ہونا آن واحد میں محال ہے اس لئے کہ یہ محال ہے کہ جسم واحد میں ایصال الی الحد اور پھر واپسی، دونوں جمع ہوجائیں۔ لہذا واجب ہے کہ ہر ایک ان میں سے ایسے آن میں پایا جائے کہ اس میں دوسرا آن نہ پایا جاتا ہو۔ لہذا دونوں کے درمیان سکون کا زمانہ پایا جائیگا۔ جیسا کہ گذر چکا ہے۔ اور ہمارے بیان سے ظاہر ہوگیا ہے کہ حجت مشہورہ سے عدول کرنا اس کے باوجود کہ آن لاوصول کے آنی ہونے کی طرف جایا جاسکتا ہے جیسا کہ مصنف نے کہا ہے عقل سے بہت دور ہے۔ پس معلوم ہوا کہ وہ حرکت جو زمانے کی محافظ ہے مستقیمہ نہیں ہے۔ لہذا وہ مستدیرہ ہوگی اور یہ حرکت ختم ہونے والی نہیں ہے۔ ورنہ تو زمانے کا ختم ہونا لازم

آئے گا۔ پس حرکت مستدیرہ دائمہ کا وجود ضروری ہے اور نہیں ہے کوئی حرکت مستدیرہ جس میں دوام کا احتمال ہو لیکن وہ جو فلک کی حرکت ہو پس اس وقت ہوگا فلک۔ یعنی افلاک میں سے کوئی ایک اور وہ ان کی رائے کے مطابق فلک اعظم بھی ہے جو دائماً استدارہ پر حرکت کرتا ہے اور یہی ہمارا مطلوب ہے۔

تشریح

قولہ مما ذکرنا: شارح نے ایک تو حجت مشہورہ بیان کیا۔ پھر اس پر نصیر طوسی کا اعتراض پیش کیا۔ پھر شیخ الرئیس کی کتاب الشفاء سے حجت کا اعادہ کیا جس سے حجت مشہورہ کی تائید ہوگئی۔ اسی کی طرف اشارہ کرتے ہوئے شارح فرماتے ہیں کہ اس بیان سے یہ ظاہر ہوگیا کہ اس موقع پر مذکورہ حجت مشہورہ سے عدول کرنا اور آن لا وصول کو آنی کہنا جیسا کہ ماتن نے کہا ہے، تکلف سے خالی نہیں ہے۔

قولہ فتکون مستدیرۃ: اس لئے کہ حرکت یا تو مستقیمہ ہوگی یا مستدیرہ، اس کے علاوہ تیسری کوئی صورت نہیں ہے۔ لیکن عین القضاۃ کی رائے میں ممکن ہے کہ حرکت مستقیمہ ہو اور دائرہ میں ہو تو تیسرا احتمال جس کی نفی شارح کرنا چاہتے ہیں، باقی ہے۔

قولہ انقطاع الزمان: اور انقطاع زمانہ محال ہے کیونکہ آپ پڑھ چکے ہیں کہ ان کے نزدیک زمانے کی نہ انتہاء ہے نہ ابتداء۔ اور انقطاع سے انتہاء لازم آتی ہے جو محال ہے لہذا انقطاع زمانہ بھی باطل ہے۔

قولہ وھو المطلوب: اور شروع فصل میں ہم نے اسی کا دعویٰ کیا تھا لہذا ہمارا مطلوب ثابت ہوگیا کہ فلک الافلاک کی حرکت مستدیرہ ہونے کے ساتھ دائمی بھی ہے۔

قولہ فیہ بحث خلاصہ دلیل یہ ہے کہ دلیل کے مقدمات کو تام تسلیم کرتے ہوئے بھی تمہارا مطلوب ثابت نہیں ہوتا۔ اور وہ یہ ہے کہ فلک کو حرکت مستدیرہ دائمی حاصل ہے۔ اس لئے کہ یہ ممکن اب بھی ہے کہ ستاروں کو حرکت مستدیرہ حاصل ہو اور وہ فی نفسہ مستمرہ مستدیرہ بھی ہو اور وہی زمانہ کے لئے محافظ ہو۔ لہذا جب تک اس احتمال کو باطل نہ کر دیا جائے گا مطلوب پورا نہ ہوگا۔

ھذا ای ما ذکر، یرتفع بہا شبہۃ تمسک بہا بعض الحکماء علی انہ لا یجب تخلل السکون بین الحرکتین قالوا لو وجب ذلک فاذا فرض انہ رمیت حبۃ الی فوق وتلاقت فی الجو جبلا ساقطا بحیث یماس سطحہا سطحہ وترجع حینئذ لا محالۃ فیجب توسط سکون بین حرکتہا الصاعدۃ والھابطۃ وذلک یوجب سکون الجبل واللازم باطل اذ کل عاقل یعلم ان الجبل

لا یقف فی الجو بمصادمۃ الحبۃ فاجاب بان الحبۃ المرمیۃ الی فوق عند نزول الجبل تنتھی حرکتھا الی السکون لانقطاع الحرکۃ الصاعدۃ فی آن الملاقاۃ وعدم الھابطۃ فیہ اذ الحرکۃ لا توجد الا فی الزمان ولکنہ غیر مانع عن حرکۃ الجبل لان سکونھا آنی ولا یستمر زمانا فانھا وان حصل فیھا المیلان لکنھما لیسا فی آنین متقاربین لیکون مابینھما زمان السکون بل ھما یجتمعان فی آن الملاقاۃ لعدم تدافعھما لان آتیۃ احدھما وھو المیل الصاعد وعرضیۃ الآخر وھو المیل الھابط الحاصل فیھا من جھۃ الجبل کالحجر المرفوع الی فوق یحس منہ الرافع میلا ھابطا ھو میلہ الذاتی الطبعی ویحس منہ من یضع یدہ علیہ فی تلک الحالۃ میلا صاعدا ھو میلہ العرضی الحاصل لہ من جھۃ الرافع وحرکۃ الجبل زمانیۃ ولیس بینھما ای بین ھذہ الحرکۃ التی توجد فی زمان وذلک السکون الذی یوجد فی آن ھو مبدأ ذلک الزمان وینصرم بعدہ ممانعۃ ھذا خلاصۃ ماذکرہ بعضھم لتوجیہ ھذا المقام

ترجمہ

ہدایت جس سے ایک شبہہ دور ہوتا ہے۔ اس سے بعض حکمائے نے استدلال کیا ہے اس مسئلہ میں کہ دونوں حرکت کے درمیان سکون کا ہونا ضروری نہیں ہے بعض حکماء نے کہا ہے کہ اگر یہ ضروری ہوتا تو فرض کیا جائے کہ ایک دانہ اوپر پھینکا گیا اور اس نے فضا میں گرتے ہوئے پہاڑ سے ملاقات کیا اس طرح سے کہ دانہ کی سطح پہاڑ کی سطح سے مماس ہو جائے۔ لامحالہ اس وقت دانہ واپس لوٹے گا تو اس کی حرکت صاعدہ اور حرکت ہابطہ کے درمیان سکون کا ہونا ضروری ہے۔ اور دانہ کا سکون دراصل پہاڑ کے سکون کو مستلزم ہے اور لازم (یعنی سکون جبل ہابط) باطل ہے اس وجہ سے کہ ہر ایک عقل والا جانتا ہے کہ دانہ کے تصادم سے پہاڑ فضا میں نہیں رک سکتا۔

تو اس کا جواب مصنف نے دیا کہ جو دانہ جانب فوق میں پھینکا گیا ہے پہاڑ کے نزول کے وقت اس کی حرکت سکون پر منتہی ہوگی حرکت صاعدہ کے ختم ہو جانے کی وجہ سے آن ملاقات میں، اور دانہ میں گرنا نہ پائے جانے کی وجہ سے۔ اس لئے کہ حرکت صرف زمانے میں پائی جاتی ہے لیکن وہ پہاڑ کی حرکت کے لئے مانع نہیں ہے کیونکہ دانے کا سکون آنی ہے وہ زمانے میں مستمر نہیں رہ سکتا۔ کیونکہ دانہ اگرچہ اس میں دونوں میل پائے جاتے ہیں لیکن یہ دونوں دو متغایر آنات

میں نہیں ہیں تاکہ دونوں کے درمیان سکون کا زمانہ لازم آئے بلکہ دونوں آن ملاقات میں جمع ہو گئے ہیں اس لئے کہ دونوں میں منافات نہیں ہے دونوں کی ذات میں۔ اور وہ میل صاعد اور دوسرے کا عارض ہونا ہے یعنی میل ہابط جو دانہ کو جبل کی جانب سے حاصل ہوا ہے جس طرح وہ پتھر جس کو اوپر کی جانب اٹھایا گیا ہو رافع اس سے میل ہابط محسوس کرتا ہے یہ اس کا میل ذاتی اور طبعی ہے۔ وہ شخص جو اس حالت میں اس پہ ہاتھ رکھے گا وہ اس کا میل صاعد محسوس کرے گا۔ یہ اس کا عرضی میل ہے جو رافع کی وجہ سے اس کو حاصل ہوا ہے۔ اور جبل کی حرکت زمانی ہے۔ اور ان دونوں کے درمیان یعنی اس حرکت کے درمیان جو زمانے میں پائی جاتی ہے اور اس سکون کے درمیان جو اس آن میں پایا جاتا ہے جو زمانے کی ابتداء ہے اور اس کے بعد ختم ہو جاتا ہے۔ ممانعت نہیں ہے۔ اس مقام کی توجیہ میں جو بعض لوگوں نے ذکر کیا ہے یہ اس کا خلاصہ ہے۔

تشریح

قولہ بعض الحکماء: مثلاً ابو البرکات بغدادی اس بات پر استدلال کیا ہے۔

قولہ تخلل السکون: یعنی متن میں جو آن وصول اور آن لا وصول کے درمیان سکون کا زمانہ ثابت کیا ہے یہ صراحت نہیں ہے۔

قولہ لوجب ذلک: تو ایک بہت بڑا اثر میں لازم آئے گا جس کو شارح ان لفظوں میں بیان کرنا چاہتے ہیں۔

قولہ فاجاب بان الحبۃ: شارح میبذی اس پر اعتراض وارد کرتے ہیں کہ اگر دانہ اوپر کی طرف پھینکا جائے اور اوپر سے پہاڑ کی جانب نازل ہو تو دانہ اور پہاڑ سے ملاقات کی صورت میں پہاڑ میں سکون لازم آتا ہے۔ یہ محل اعتراض ہے۔

قولہ لانقطاع الحرکۃ: اس کی وجہ ملاقات نہیں ہے۔ بلکہ یہ ہے کہ دانہ کے صعود الی الفوق کی حرکت منقطع ہو جائے گی۔

قولہ لعدم الھابط: اور چونکہ نزول کی قوت دانہ میں نہیں ہے ان وجوہ سے دانہ میں سکون آئیگا

قولہ الا فی الزمان: لہذا آن ملاقات میں دانہ کے اندر قوت ہابطہ بالکل موجود نہیں ہے اس لئے دانہ میں سکون ہوگا۔

قولہ مانع عن حرکۃ الجبل: اوپر مصنف نے بیان کیا تھا کہ دانہ کے سکون سے جبل ہابط میں سکون لازم آتا ہے۔ شارح اس کا رد کرتے ہیں

واقول فیہ بحث اذ المراد بالمیل العرضی مالا یقوم بالمتحرک بل بما یجاورہ ویقارنہ علی قیاس الحرکۃ العرضیۃ وللخصم ان یقول ان المیل الھابط

للحبة لیس من هذا القبیل والفرق بینه وبین المیل الصاعد للحجر المرفوع بین وقد یجاب ایضا بان الحبة لا تماس الجبل بل اذا وصلت ریحه الیها فانفقت ثم رجعت قبل الوصول الی الجبل فذلک الذی ذکرتم من تلاقیهما فرض محال ویجوز مستلزامه للمحال الذی هو وقوف الجبل و بان وقوف الجبل فی الجو غیر مستحیل بل مستبعد لکن الضرورات الطبعیة تقتضی امورا یستبعد العقل کما فی الخلاء،

ترجمہ بعض نے جو ذکر کیا ہے اس میں مجھ کو اعتراض ہے اس لئے کہ میل عرضی سے مراد وہ ہے جو متحرک کے ساتھ قائم نہ ہو بلکہ قائم ہو اس کے ساتھ جو مجاور اور مقارن ہو جس طرح حرکت عرضی میں ہوتا ہے۔ اور مقابل کے لئے اجازت ہے کہ وہ کہے کہ حبہ کا میل بالطبع اس قبیل سے نہیں ہے۔ اور اس کے اور میل صاعد کے درمیان فرق جو مرفوع میں واضح ہے۔ اور نیز جواب دیا گیا ہے کہ دانہ جبل سے مماس ہی نہیں ہو سکتا بلکہ جب میل کی ہوا اس تک پہونچے گی تو رک جائے گا پھر واپس آجائے گی جبل کے اس کے پاس پہونچنے سے پہلے ہی، یہی وہ ہے جس کو تم نے دونوں کی تلاقی کہا ہے یہ ایک محال کا فرض کرلینا ہے اور اس محال کا دوسرے محال کو مستلزم ہونا جائز ہے اور وہ وقوف جبل ہے۔ اور نیز پہاڑ کا فضا میں وقوف کرنا محال نہیں بلکہ مستبعد ہے لہذا ضرورات طبیعیہ ایسے امور کا تقاضہ کرتی ہیں کہ جن کو عقل خلاء میں مستبعد مانتی ہے۔

تشریح قولہ فیہ بحث: بعض نے جو کہا ہے جس کو شارح نے اور اجاب" کے عنوان سے بیان کیا ہے اس میں بحث ہے۔

قولہ فرض محال: جس کو تم نے اپنے استدلال میں پہاڑ سے چھوجانا فرض کرلیا ہے۔

قولہ قبل الوصول الی الجبل: جو پہاڑ کی حرکت کی تیزی اور بھاری ہونے کی وجہ سے پہاڑ سے بہت پہلے دانہ مذکورہ پہونچا جائے گی۔

قولہ وھو وقوف الجبل: ظاہر ہے کہ محال ہے مگر یہ ایک محال چیز فرض کرنے سے لازم آیا ہے لہذا جائز ہے۔

قولہ یستبعدھا العقل: مثلا خلا ہی کو لیجئے کہ طبیعیات کی ضرورت میں سے خلاء کو محال کہنا پڑا۔ حالانکہ خلاء کا وجود کہنا پڑا۔ مگر شاید کو اس کا انکار کرنا پڑا۔

. . . . . .

فصل

فی ان الفلک متحرک بالارادة

لان حرکتہ الذاتیة لو لم تکن ارادیة لکانت اما طبعیة او قسریة لا جائز ان تکون طبعیة لان الحرکة الطبعیة ھرب عن حالة منافرة وطلب لحالة ملائمة وذلک ای کل من الھرب والطلب فی الحرکة المستدیرة محال اما انہ لایمکن ان تکون ھربا فلان کل نقطة المناسب ان یقال کل وضع یتحرک عنھا الجسم بالحرکة المستدیرة فحرکتہ عنھا توجہ الیھا والھرب عن الشی بالطبع استحال ان یکون توجھا الیہ ،

فصل

اس کے بیان میں کہ فلک متحرک بالارادہ ہے

اس لئے کہ فلک کی حرکت ذاتیہ اگر ارادی نہ ہوگی ۔ تو یا طبعی ہوگی یا قسری ۔طبعیہ ہونا جائز نہیں ہے اس لئے کہ حرکت طبعیہ حالت منافرت سے ہرب اختیار کرتی ہے اور مناسب حالت کی طالب ہوتی ہے ۔ اور یہ یعنی ہر ایک ہرب وطلب حرکت مستدیرہ میں محال ہے ۔ بہر حال یہ دعویٰ کہ ہرب ممکن نہیں ہے تو اس لئے کہ ہر نقطہ مناسب یہ ہے کہ کہا جائے ہر وضع جس سے جسم حرکت مستدیرہ کے ذریعہ حرکت کرتا تو اس کی حرکت اس سے اس کی جانب توجہ کرنا ہے ۔ اور طبعاً کسی چیز سے بھاگنا محال ہے کہ وہ مطلوب بن سکے ۔

تشریح قولہ اما طبعیة : حرکت طبعیہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ حرکت فلک کی اس قوت سے صادر ہوگی جو خارج سے مستفاد نہ ہو نیز اس کو شعور نہ ہو اور حرکت قسریہ فلک کی وہ حرکت ہے جو اس قوت سے فلک کو حاصل ہے جو فلک سے خارج ہے ۔ اور فلک کی حرکت ارادیہ وہ حرکت ہے جو فلک کی قوت سے حاصل ہے اور خارج سے مستفاد نہ ہو ۔ نیز یہ کہ اس کو شعور نہ ہو ۔

قولہ فی الحرکة المستدیرة محال : کیونکہ فلک حرکت علی الاستدارہ کرتا ہے لہذا ایک حالت سے ہرب اور دوسرے حالت کی طلب بھی اس کے لئے محال ہے ۔

قولہ فلان کل نقطۃ: شارح کا کہنا ہے کہ نقطہ فلک میں فرض فارض کے بعد حاصل ہوتا ہے اور وضع فلک کو بالفعل حاصل ہے لہذا مناسب یہ ہے کہ "فلان کل وضع" کہتے۔

قولہ توجہ الیھا: اس وجہ سے کہ جب فلک گول ہے تو جس مقام کو ترک کیا ہے گویا اس وقت اس مقام کی طرف رجوع کر رہا ہے۔

قولہ ان یکون توجھا الیھا: کیونکہ اگر طلب کرے گا طبعا تو اس سے ہرب طبعا درست نہ ہوگا کیونکہ یہ لازم آئے گا کہ شئے واحد طبعا اس کی طالب بھی ہے اور اس سے اعراض بھی کر رہی ہے اور یہ باطل ہے۔

فان قلت لو کان ترک کل وضع فی الحرکۃ المستدیرۃ عین التوجہ الی ذلک الوضع لاستحالۃ کون حرکۃ الفلک ارادیۃ ایضا والا کان ذلک الوضع مرادا وغیر مراد فی حالۃ واحدۃ قلت یجوز ذلک من جہتین فان الحرکۃ اذا کان لہ شعور جاز ان یختلف اغراضہ بخلاف ما اذا کان عدیم الشعور اذ لا یتصور ھناک اختلاف الجہات والاغراض وھھنا بحث لانا لا نسلم ان ترک کل وضع ھو التوجہ الی ذلک الوضع بل الی مثلہ ضرورۃ انعدام ذلک الوضع وامتناع اعادۃ المعدوم،

ترجمہ تو اگر اعتراض کرو تم کہ حرکت مستدیرہ میں ہر وضع کو ترک کرنا بعینہ اس وضع کی جانب توجہ کرنا ہے لہذا فلک کی حرکت کا ارادہ ہونا محال ہے نیز، ورنہ لازم آئے گا کہ یہی وضع مراد بھی ہے اور غیر مراد بھی ہے ایک ہی حالت میں۔ تو میں جواب دوں گا کہ یہ جائز ہے دو وجہ سے اس لئے کہ مبدأ حرکت میں اگر شعور ہے تو جائز ہے کہ اس کی اغراض مختلف ہوں۔ بخلاف اس کے کہ وہ عدیم الشعور ہو۔ کیونکہ عدیم الشعور میں اغراض وجہات کا اختلاف نہیں پایا جاسکتا۔ یہاں پر ایک دوسرا اعتراض بھی ہے کہ ہم نہیں مانتے کہ ہر وضع کو ترک کرنا بعینہ اس وضع کی جانب توجہ کرنا ہے بلکہ توجہ اس کے مثل کی طرف ہوتی ہے۔ کیونکہ بداہتہ وہ وضع تو معلوم ہوگئی اور یہ بھی بدیہی ہے کہ معدوم کا اعادہ محال ہے۔

تشریح:۔ قولہ قلت: کہ فلک کی حرکت ارادی میں یہ جائز ہے کہ ایک ہی وضع مراد بھی ہو اور غیر مراد بھی ہو۔ دو جہت سے۔ ایک جہت سے جو وضع مراد ہو دوسری جہت سے وہی وضع سے غیر مراد ہو۔

قولہ انفد ام ذلک الوضع: اور اب جس وضع کو وہ طلب کر رہا ہے وہ وضع اس کے علاوہ ایک دوسری وضع ہے۔

واما انها ليست طالبة بل طلبا لحالة ملائمة فلان كل وضع يتحرك اليه الجسم بحركته المستديرة فحركته اليه هرب عنه والتوجه الى الشئ بالطبع استحال ان يكون هربا عنه ولان الطبيعة اذا اوصلت الجسم بالحركة الى الحالة المطلوبة اسكنته قيل انما يلزم ذلك اذا كانت الحالة المطلوبة امرا وراء الحركة يتوسل بها اليه واما اذا كان المطلوب بالطبع نفس الحركة فلا وقد يجاب بان الحركة ليست مطلوبة لذاتها بل لغيرها فانها لذاتها تقتضي التادى الى الغير فيكون المطلوب ذلك الغير ويمكن ان يقال لا يلزم السكون الا اذا لم يستعد الفلك بواسطة نيل الحالة المطلوبة لا يتاد حالة اخرى وهلم جرا الى غير النهاية حتى كلما حصلت له حالة مطلوبة يستعد لحالة اخرى يطلبها فلذلك يتحرك دائما والمستديرة الفلكية ليست كذلك

ترجمہ اور بہرحال یہ دعویٰ کہ حرکت مستدیرہ طالب نہیں ہوتی تو وہ طلب کرنا ہوتا ہے مناسب حال کو، کیونکہ ہر وہ وضع جس کی طرف متحرک جسم اپنی حرکت مستدیرہ کے ذریعہ حرکت کرتا ہے تو اس کی حرکت اس کی طرف اسی سے ہرب ہوتا ہے اور شے کی طرف طبعا توجہ محال ہے اس سے بھاگا جانا۔ اس لئے کہ طبیعت نے جب جسم کو حرکت کے ذریعہ حالت مطلوبہ تک پہونچا دیا تو اس کو ساکن کر دے گی۔ کہا گیا ہے کہ یہ اس وقت لازم آتا ہے جبکہ امر مطلوب حرکت کے سوا کوئی دوسری چیز ہو جس کی طرف حرکت کے وسیلے سے جانا چاہتا ہو۔ اور بہرحال جب کہ طبعا نفس حرکت ہی مقصد ہو تو سکون کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔ اور اس کا جواب دیا جاتا ہے کہ طبیعتِ فلک کے لئے حرکت بذاتہٖ مطلوب نہیں ہے بلکہ مطلوب لغیرہ ہے۔ اس لئے کہ وہ لذاتہٖ تادی الی الغیر کا تقاضہ کرتا ہے تو دراصل مطلوب غیر ہوا،

اور ممکن ہے کہ اس کا رد کیا جائے کہ سکون لازم نہیں آتا لیکن اس صورت میں مطلوبہ حالت کے پالینے کے واسطے سے فلک دوسری حالت کے طلب کرنے کے لئے مستبعد نہ ہو اور اسی طرح غیر نہایہ تک سلسلہ قائم کر لیجئے۔ حتی کہ جب کبھی بھی فلک کو حالت مطلوبہ حاصل ہوگی تو وہ . . . . . دوسرے حالت کے لئے جو کہ مطلوبہ ہے مستبعد ہو جائیگا۔ اور

اسی وجہ سے وہ دائماً حرکت کرتا ہے ۔ اور فلک کی حرکت مستدیرہ اس طرح پر نہیں ہے ۔

تشریح

قولہ اسکنتہ: کیونکہ جب طبیعہ جسم فلکی کو حرکت مستدیرہ کے ذریعہ حالت مطلوبہ تک پہونچا دیگی ۔ تو اس کو سکون دے گی ۔ اور اگر سکون عطا نہ کرے گی تو لازم آئے گا کہ محرک نے جسم کو اس کے طبعی مقام تک نہیں پہونچایا ۔

قولہ قیل: اس اعتراض کا تعلق مصنف کے قول اسکنتہ سے ہے ۔

قولہ تادی الی الغیر: یعنی حرکت جسم متحرک کو حرکت کے ذریعہ غیر تک پہونچاتی ہے ۔

قولہ ذلک الغیر: یعنی حرکت جسم متحرک پہونچا جائے گا تو سکون لازم بہر حال آئے گا ۔

قولہ غیر النہایۃ: قد یجاب الخ میں دونوں حرکتوں کے درمیان سکون کو ثابت کیا ہے ۔ اور اب یمکن ان یقال سے سکون کے ثبوت کی نفی کرتے ہیں ۔

مطلب یہ ہے کہ فلک میں دونوں حرکتوں کے درمیان سکون اس وقت لازم آسکتا ہے جب فلک اگلی حالت کے لئے استعداد نہ رکھتا ہو ۔ اور جب حالت مطلوبہ اس کو حاصل ہو جائے گی تو اگلی حالت کے لئے مستعد ہو جائے گا اس لئے درمیان میں سکون کی نوبت نہیں آئے گی ۔ اسی طرح یہ سلسلہ لانہایۃ تک چلے گا ۔

قولہ یتحرک دائما: اور جب امر خدا لاحق ہو جائے گا تو اس کے باوجود کہ حالت ملائمہ و مطلوبہ اس کو حاصل ہوگی مگر امر خدا کے ذریعہ عاجز ہو کر فنا ہو جائے گا ۔ فلاسفہ اسباب پر بحث کر کے حرکت فلک کو دائمی کہتے ہیں ۔ اور اسلام مسبب الاسباب کے امر کے تحت عالم کو فانی اور حادث کہتا ہے ۔

ولا جائز ان تکون قسریۃ لان القسر علی خلاف میل یقتضیہ الطبع فحیث لا طبع لا قسر فیہ بحث اذ لا یلزم من عدم کون حرکتہ المستدیرۃ طبعیۃ ان لا یکون میل طباعی مخالف لہذہ الحرکۃ ،

ترجمہ

اور فلک کی حرکت کا قسری ہونا جائز نہیں ہے کیونکہ قسر اس میل کے خلاف ہوتا ہے جس کا تقاضہ طبیعت کرتی ہے لہذا جس جگہ طبیعت نہیں ہے وہاں قسر بھی نہیں پایا جائے گا ۔ اقول اس میں بحث ہے کیونکہ لازم نہیں آتا فلک کی حرکت مستدیرہ طبعی نہ ہونے سے کہ اس میں میل طباعی بھی نہ پایا جائے جو اس حرکت کے مخالف ہو

تشریح

قولہ یقتضیہ : یعنی قوت قسری طبعی میل کے تقاضہ کے خلاف حرکت کرتی ہے۔
قولہ ولاقسر : وہاں قوت قاسرہ کے اثر کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا
قولہ معانف لهذہ الحرکۃ : میل طبعی وہ قوت ہے جو جسم میں موجود ہو مگر اس کو شعور نہ ہو۔ میل طباعی وہ قوت جو جسم کے اندر موجود ہو۔ مگر اس سے عام ہو کہ اس میں شعور ہے یا نہیں۔ میل طبعی خاص ہے اور میل طباعی اس کے مقابلے میں عام ہے اور خاص کی نفی سے عام کی نفی لازم نہیں آیا کرتی۔ جیسا کہ لاانسان سے انسان کی نفی ہوتی ہے مگر حیوان کی نفی نہیں ہوتی۔ کیونکہ لاانسان فرس وغنم وغیرہ پر بھی صادق آتا ہے اور یہ حیوان ہیں۔ لہٰذا ممکن ہے خاص نہ پایا جائے یعنی میل طبعی، مگر اس میل طبعی کے نہ پائے جانے کی نفی نہیں ہوسکتی۔ اس لئے ممکن ہے فلک میں میل طباعی ایسا موجود ہو تو حرکت فلک کے دائمی ہونیکا مقتضی ہو۔

فصلٌ

فی ان القوۃ المحرکۃ للفلک یجب ان تکون مجردۃ عن المادۃ

لان القوۃ المحرکۃ للفلک تقوی علی افعال ای دورات غیر متناهیۃ بحسب العدۃ ولا شی من القوی الجسمانیۃ المتشابھۃ الحالۃ فی الجسم البسیط المنقسمۃ بانقسامہ کذلک فالمحرکۃ للفلک لیست قوۃ جسمانیۃ وانما قلنا ان القوۃ الجسمانیۃ المذکورۃ لا تقوی علی تحریکات غیر متناهیۃ لان کل قوۃ جسمانیۃ ذکرناھا فھی قابلۃ بتجزی الجسم للتجزی الی اجزاء کل منھا قوۃ والجزء ای کل جزء منھا بالنسبۃ الی جزء الجسم یقوی علی شی لنسبتہ الی الاثر کل القوۃ بالنسبۃ الی کل الجسم کنسبۃ جزء الجسم الی کلہ

فصل

اس بیان میں کہ قوت محرکہ فلک کے لئے واجب ہے کہ مجرد عن المادۃ ہو

کیونکہ فلک کی قوت محرکہ ایسے افعال پر قادر ہوتی ہے یعنی دور پر جو غیر متناہیہ ہوتے ہیں باعتبار عدد کے بھی اور قوی جسمانیہ میں سے کوئی مراد قوت جسمانیہ سے متشابہ ہے جو اس جسم میں حلول کئے ہوئے ہوتی ہے جو بسیط ہو۔ اور وہ قوت جسم کی تقسیم سے منقسم ہوجاتی ہے ایسی نہیں ہے۔ لہٰذا

15/2

نتیجہ یہ نکلا کہ اس قوت محرکہ فلک کی قوت جسمانیہ نہیں ہے۔ اور ہم نے کہا ہے کہ قوت جسمانیہ مذکورہ غیر متناہیہ تحریکات کی قوت نہیں رکھتی اس لئے کہ ہر قوت جسمانی جس کا ذکر ہم نے ابھی کیا ہے پس وہ قبول کرنے والی ہے جسم کی تجزی سے تجزی کو ان اجزا کی طرف کہ ہر جزا ایک قوت ہے اور جزیعنی اس کا ہر جزء جزء جسم کی نسبت سے قوت رکھتا ہے ایسی چیز پر کہ اس کی نسبت کل قوت کے اثر کی طرف بہ نسبت کل جسم کے وہی ہے جو جزء جسم کی نسبت کل جسم کے ساتھ ہے

تشریح

قولہ فصل: اس فصل میں یہ مسئلہ بیان کیا گیا ہے کہ فلک کی قوت محرکہ مجرد عن المادہ ہے اس سے پہلے والی فصل میں فلک کی حرکت کو ارادی ہونا بیان کیا ہے۔

اس فصل میں قوت مجردہ کو مجرد ہونا ثابت کرنا چاہتے ہیں۔ مطلب یہ ہے کہ فلک میں ایسا نفس ہے جو مادہ سے مجرد ہے اور فلک کے ساتھ اس کا تعلق تدبیر اور مدبر فلک ہونے کا ہے۔ مگر اس محرک سے محرک بعیدان کی مراد ہے۔

قولہ تقوی: یہ تاثر کے معنی میں ہے۔ یعنی ایسی افعال پر قوت اثر کرتی ہے۔

قولہ لیست: لہٰذا وہ قوت نفس مجردہ کا نام ہے۔

قولہ ذکرنا ها: بار بار مصنف الذی ذکرنا ہا دہراتے ہیں۔ مقصد ان کا یہ ہے کہ قوت جسمانیہ سے قوت متشابہ ہماری مراد ہے۔ عام قوت جسمانی مراد نہیں ہے۔

قولہ قابلۃ: جس طرح جسم جزء جزء میں تقسیم ہو جاتا ہے یہ قوت بھی منقسم ہو جاتی ہے۔

قولہ کل منها قوۃ: اور اگر اجزا میں قوت تقسیم نہ کریں گے تو خرابی یہ لازم آئے گی کہ اس کے جزء اور کل میں فرق ہو جائے گا نام میں بھی اور وصف میں بھی، جس طرح پانی پورے دریا کا پانی ہے یعنی کلی اور ایک قطرہ بھی پانی ہے یعنی جزء، اور تاثیر بھی ایک ہے۔ اسی طرح اس قوت کے کلی اور جزء میں بھی نام و کام میں اتحاد پایا جانا چاہئے۔

قولہ کنسبۃ جزء: مطلب یہ ہے کہ اگر یہ جزء قوت مجموعہ قوت کا دسواں حصہ ہے تو جس جزء میں یہ قوت ہے وہ جزء بھی پورے جسم کا دسواں حصہ ہونا چاہئے جو تناسب جزء قوت اور کل قوت میں پایا جائے وہ وہی ہو جو تناسب جزء جسم اور کل جسم کے درمیان پایا جاتا ہے۔

والجملة تقوى على مجموع تلك الاشياء والاكان الجزء اى جزء القوة بالنسبة الى جزء الجسم مساويا للكل اى كل القوة بالنسبة الى كل الجسم اواكثر منه فى التاثير هذا خلف اذ لا تفاوت بين الجسمين البسطين المتفاوتين صغرا وكبرا فى قبول الحركة الا باعتبار قوتين حلتا فيهما

فاذا قطع النظر عن القوتین کان الجسمان متساویین فی قبول الحرکۃ ولم یکن لزیادۃ قدر الجسم اثر فلا تفاوت ھناک الا فی المحرکین فیجب التفاوت فی الحرکتین علی نسبۃ تفاوتہما،

ترجمہ اور مجموعہ قوت ان آثار کے مجموعہ پر قادر ہوتی ہے۔ ورنہ البتہ ہر جزء یعنی قوت کا جزء جسم کے جزء کی بہ نسبت کل کے مساوی ہوگا۔ یعنی کل قوت بہ نسبت کل جسم کے تاثیر میں، اور یہ خلاف واقع ہے۔ اس لئے کہ دو جسم بسیط میں کوئی فرق نہیں ہوتا۔ جو دونوں کہ چھوٹائی اور بڑائی میں مختلف اور متفاوت ہوں حرکت کے قبول کرنے میں، لیکن اس قوت کی وجہ سے کہ جو قوت ان جسموں میں حلول کئے ہوئے ہوتی ہے۔ پس جب دونوں قوتوں سے قطع نظر کر لیا جائے تو دونوں جسم حرکت کے قبول کرنے میں مساوی ہوں گے۔ اور زیادتی جسم کا اس میں کوئی اثر نہ ہوگا۔ لہٰذا یہاں کوئی تفاوت نہیں لیکن دونوں کے محرکوں میں پس واجب ہے تفاوت دونوں حرکتوں میں دونوں کے تفاوت کے مطابق،

تشریح قولہ ھذا خلف: کیونکہ اس میں ضعیف کی مساوات قوی کے ساتھ قوی سے زائد کے ساتھ لازم آتی ہے۔

اگر قوت کے جزء کے افعال اور آثار میں وہ نسبت جو قوت کے جزء اور کل میں ہے مثلاً ایک اور دس کی نسبت ہے، یہ نہ ہو، تو اس کی متعدد صورت ہے۔

(۱) جزء قوت بالکل افعال و آثار پر قادر نہ ہو۔ اور کل قوت میں افعال و آثار پر قادر نہ ہو تو یہ دونوں صورتیں ظاہر البطلان ہیں، کیونکہ اگر اس سے افعال و آثار اگر صادر نہیں ہوتے ہیں تو وہ قوت ہی نہیں ہے۔ حالانکہ اس کو قوت فرض کی ہے۔ لہٰذا اخلاف مفروض کے باعث باطل ہے۔ چونکہ یہ دونوں صورتیں بالکل ظاہر تھیں۔ اس لئے شارح نے ان کو ذکر نہیں کیا۔

(۳) جزء قوت کل قوت کے افعال و آثار پر قادر ہو۔ اس احتمال کو ماتن نے بیان کیا۔

(۴) جزء قوت کل قوت کے افعال و آثار کے مقابلے میں زائد افعال و آثار پر قادر ہو، اسے شارح نے ذکر کیا کہ جزء کل سے بڑھ جائے۔ یہ چار احتمال ہے اور سب باطل ہیں۔ لہٰذا نتیجہ یہ نکلا کہ جو نسبت جزء قوت اور کل قوت میں ہوگی وہی نسبت ان کے افعال و آثار میں بھی ہوگی۔

قولہ فی الصغر: اور دونوں قوت مانعہ سے خالی ہوں۔

قولہ فی قبول الحرکۃ: اس وجہ سے کہ جسم بسیط بحیثیت جسم بسیط کے نہ حرکت کا تقاضہ کرتا ہے اور نہ سکون کا۔ اس لئے اگر دونوں جسم میں چھوٹے بڑے کا فرق ہے تو حرکت کے قبول کرنے

میں کوئی فرق اور تفاوت نہیں ہوگا۔ ہاں قوت محرکہ کی وجہ سے فرق ضرور واقع ہو سکتا ہے۔

قولہ الجسمان: بسیط جو صغر وکبر میں ایک دوسرے سے متفاوت ہے۔

قولہ علی نسبۃ: یعنی اگر قوت میں ایک اور دس کی نسبت ہے تو یہی نسبت حرکتوں میں بھی پائی جائے گی۔ اور اگر تفاوت پانچ اور دس کا ہے تو یہی نسبت ان کی حرکتوں میں بھی پایا جاتا ہے وغیرہ، لہذا معلوم ہوا کہ دونوں میں مساوات باطل ہے۔

ومتی کان کذلک فالمجموع ای القوۃ کلھا لاتقوی علی غیر المتناھی لان الجزء منھا اما ان یقوی علی جملۃ متناھیۃ من مبدء معین او علی جملۃ غیر متناھیۃ والثانی باطل اذالمجموع یقوی من ذلک المبدء علی ما ھو ازید فیلزم الزیادۃ علی المتناھی المتسق النظام ھذا خلف قیل لعلہ انما قید غیر المتناھی بالمتسق النظام لان الزیادۃ علی غیر المتناھی اذا لم یکن الانتظام متسقا غیر مستحیلۃ کالشھور والسنین الماضیۃ فانھما غیر متناھیتین مع ان الشھور اکثر من السنین وکذا حکم الالوف المتضاعفۃ والمأت المتضاعفۃ الی غیر النھایۃ،

ترجمہ اور جب ایسا ہے تو مجموع یعنی مجموعہ قوت غیر متناہیہ پر قدرت نہیں رکھے گی۔ اس لئے کہ اس کا ایک جزء یا مجموعہ متناہی پر طاقت رکھے گا مبدأ معین سے یا جملہ غیر متناہیہ پر، اور ثانی صورت باطل ہے۔ اس لئے کہ مجموعہ اس مبدأ سے قوت رکھتا ہے یا ہو زائد پر۔ پس غیر متناہی متسق النظام پر زیادتی لازم آتی ہے اور یہ خلاف مفروض ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ شاید مصنف نے متسق النظام کی قید غیر متناہی میں اس لئے لگائی ہے کہ غیر متناہی پر زیادتی جب کہ وہ متسق النظام نہ ہو، محال نہیں ہے۔ جیسے شہور اور سال ماضیہ۔ پس یہ دونوں غیر متناہی ہیں۔ اس کے باوجود کہ مہینے سالوں سے زائد ہیں۔ یہی حکم الوف متضاعفہ اور مأۃ متضاعفہ الی غیر النہایہ کا بھی ہے۔

تشریح قولہ الزیادۃ علی غیر: غیر متناہی جہت میں اور یہ وہ جہت ہے جس پر جزء قوت طاقت رکھتا ہے۔

قولہ قیل: اس کے قائل شارح قدیم ہیں۔

. . . .

وتوضیحه ان المراد بکون غیر المتناهی متسق النظام ان یکون امتدادا واحدا متصلا فی نفسه ولا یلزم من اتصال الزمان فی نفسه اتصال الشهور والسنین لانهما لا یحصلان الا باعتبار العدد العارض للاجزاء المفروضة للزمان ولا یبقی حینئذ الاتصال والاتساق وما قیل من انه یرد علیه ما لا یندفع عنه وهو ان الاتساق حینئذ لا یوجد فی اجزاء الحرکة، اقول یمکن دفعه بان المطلوب موقوف علی اتساق الحرکة فی نفسها وهو حاصل ولا ینافیه عدم اتسافها باعتبار العدد العارض لاجزائها المفروضة

ترجمہ اس کی وضاحت یہ ہے کہ غیر متناہی متسق النظام سے مراد یہ ہے کہ امتداد واحد متصل واحد فی نفسہ ہو۔ اور زمانے کے متصل بنفسہ ہونے سے مہینوں اور سالوں کا متصل ہونا لازم نہیں آتا۔ اس لئے کہ یہ دونوں نہیں حاصل ہوتے مگر اس عدد سے جو زمانہ کے اجزاء مفروضہ کو عارض ہوتا ہے۔ اور اس وقت اتصال واتساق باقی نہیں رہتا۔ اور وہ جو کہا گیا ہے کہ اس پر وہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جس کو دفع نہیں کیا جا سکتا۔ وہ یہ ہے کہ اس صورت میں اجزاء حرکت میں بھی اتصال باقی نہ رہے گا۔ تو میں کہوں گا۔ کہ اس کا جواب ممکن ہے بایں طور کہ مطلوب اتساق حرکت فی نفسہ پر موقوف ہے اور وہ حاصل ہے عدد کے اجزاء مفروضہ کے اعتبار سے اس کا متسق ومتصل نہ ہونا اس کے منافی نہیں ہے۔

تشریح قولہ توضیحہ: یہ کلام شارح حرزبانی کے کلام سے اخذ کیا گیا ہے۔
قولہ من السنین: یعنی زمانہ امر واحد متصل النظام فی نفسہ اس کے امتداد اور اتصال میں کسی کا واسطہ درمیان میں نہیں ہے۔ اس کے برخلاف زمانے کے اجزاء میں سے کسی پر سال اور کسی پر ماہ کا جو اطلاق کیا جاتا ہے یہ عدد کے واسطے سے اجزاء زمانے کو عارض ہوتے ہیں۔ لہذا سال اور ماہ فی نفسہ متصل واحد اور ممتد نہیں ہیں۔
قولہ حینئذ: یعنی جس وقت اس بات کو تسلیم کر لیا گیا کہ زمانے کے اتصال فی نفسہ سے مہینوں اور سالوں کا متصل ہونا لازم نہیں آتا۔ بلکہ یہ دونوں زمانے کو عدد کے واسطے سے عارض ہوتے ہیں۔ لہذا سال وماہ میں اتساق فی النظام نہیں پایا جاتا تو اس وقت یہ اعتراض بلکہ منع کیا جا سکتا ہے کہ اس صورت میں تو پھر اجزاء حرکت میں بھی اتصال نہ پایا جائے گا۔ لہذا اجزاء متسق النظام کے قبیل سے نہ باقی رہیں گے۔
قولہ لا ینافیہ: کیونکہ دو چیزیں الگ الگ ہیں۔ اول حرکت کا فی نفسہ متسق النظام ہونا۔ دوم

حرکت میں اجزاء کا فرض کرنا، پھران مفروضہ اجزاء میں عدد کو عارض ہونا فرض کیا جائے۔ ان دونوں چیزوں کے فرض کرنے کے بعد حرکت میں اتساق وانتظام باقی نہ رہے گا۔ دونوں باتیں الگ الگ ہیں متسق النظام ہونا باعتبار ذات حرکت کے ہے اور متسق النظام نہ ہونا باعتبار فرض اجزاء اور فرض عدد کے ہے۔ دو حیثیتوں کے دو متضاد حکم شئ واحد لاگو کئے گئے ہیں۔ تو اس میں کوئی منافات نہیں ہے۔ لہٰذا وہ حرکت جو جس کے لئے زمانہ مقدار ہے وہ فی نفسہ متسق النظام ہے۔ اسی طرح زمانہ فی نفسہ متسق النظام ہے اگر عدد عارض کی وجہ سے اس کا اتصال واتساق ختم ہو جاتا ہو تو یہ منافات نہیں ہے۔

وقد يقال يمكن ان يكون المراد باتساق النظام عدم الانقطاع ويعني بالزيادة على غير المتناهي العديم الانقطاع الزيادة عليه في جهة عدم تناهيه وذلك لازم فيما نحن فيه لفرض وقوع التحريكين من مبدإ واحد ويكون هذا القيد احترازا عن الزيادة على غير المتناهي في جهة التناهي فانها غير مستحيلة بل واقعة كسلسلين من الحوادث الغير المتناهية مبتدأتين من مبدأين مختلفين احدهما من يوم و الاخرى من يوم اخر قبل ذلك اليوم او بعده ،

ترجمہ اور کہا جاتا ہے کہ ممکن ہے کہ مراد متسق النظام سے عدم انقطاع ہے اور غیر متناہی پر زیادتی سے مراد عدیم الانقطاع سے جانب عدم تناہی میں زیادتی کا منقطع نہ ہونا ہے۔ اور جس میں ہم بحث کرتے ہیں اس میں یہ لازم آتا ہے ہمارے فرض کرنے کی وجہ سے مبدأ واحد سے دو تحریکوں کا واقع ہونا اور یہ قید متسق النظام احتراز ہوگی جانب تناہی میں غیر متناہی پر زیادتی سے۔ کیونکہ یہ محال ہے نہیں، بلکہ واقع ہے۔ جیسے دو سلسلے غیر متناہی حوادث کے جو کہ دو مختلف مبدؤں سے شروع ہوتے ہوں۔ دونوں میں سے ایک یوم سے اور دوسرا سلسلہ یوم آخر سے جو اس یوم سے ایک دن پہلے یا بعد میں ہو۔

تشریح قولہ فیما نحن فیہ: یعنی زیادتی جانب غیر متناہی میں لازم آتی ہے اس مسئلے کہ جس میں ہم بحث کر رہے ہیں یعنی فلک کی حرکت میں،

قولہ لفرض وقوع: دو تحریکوں سے مراد وہ جو مجموعہ قوت پر قادر ہے اور وہ جس پر جزء قوت قادر ہے

قولہ او بعدہ: یعنی حوادث غیر متناہیہ کے دو سلسلے فرض کئے جائیں اور دو مختلف مبدأ سے

فرض کئے جائیں اول سلسلہ یوم سے شروع کیا جائے اور دوسرا یوم آخر سے پہلے ہو یا اس یوم سے بعد میں ہو تو ان دونوں سلسلوں میں جانب عدم تناہی میں اضافہ محال ہے مگر جانب مبدأ میں اضافہ جائز ہے ۔

والدليل على هذا ان المصنف لم يذكر كون الزيادة فى جهة عدم التناهي ولابد من ذكره لما ذكرنا ان الزيادة بدونه غير مستحيلة واما الاتساق بمعنى الاتصال وان كان واجب الذكر ايضا لعدم الاستحالة بدونه الا ان المصنف ترك ذكره لظهوره فى الحركة اقول زيادة غير متناه على غير متناه انما يستحيل اذا كانا امتدادين مبدئهما واحد فان لم يكونا امتدادين كاعداد الشهور والسنين او لم يكن مبدئهما واحدا كما اذا اعتبر خط غير متناه مبدءه وسط خط كذلك فلا استحالة فى الزيادة المذكورة ولا يبعد ان يكون قوله المتسق النظام اشارة الى هذين القيدين وقد يقال لا نسلم ان التفاوت واقع فى الطرف المقابل للمبدأ المفروض حتى يلزم المحال لم لا يجوز ان يقع التفاوت فى الخلال لاختلاف الحركتين فى السرعة والبطوء

ترجمہ اور اس پر دلیل یہ ہے کہ مصنف ؒ نے زیادتی جانب عدم تناہی کی قید کا ذکر نہیں فرمایا ہے۔ حالانکہ اس کا ذکر کرنا ضروری تھا۔ جیسا کہ ہم نے اوپر بیان کیا ہے کہ زیادتی اس کے بغیر محال نہیں ہے۔ اور بہرحال اتساق بمعنی اتصال نیز واجب الذکر تھا کیونکہ اس کے بغیر زیادتی محال نہیں ہوتی۔ لیکن مصنف نے اس کے ظاہر ہونے کی وجہ سے ذکر کو ترک فرما دیا ہے۔ میں کہتا ہوں غیر متناہی پر غیر متناہی کی زیادتی محال ہے جب کہ وہ دو ایسے امتداد ہوں جن کا مبدأ ایک ہو جس طرح کہ ایک خط غیر متناہی کا اعتبار کیا جائے جس کا مبدأ خط غیر متناہی کا وسط ہو۔ تو مذکورہ زیادتی میں کوئی استحالہ نہیں ہے اور بعید نہیں ہے کہ مصنف کا قول متسق النظام انہیں دونوں قیدوں کی طرف اشارہ ہو۔

اور کہا جاتا ہے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے زیادتی مبدأ مفروض کے طرف مقابل میں زیادتی پائی جاتی ہے تاکہ محال لازم آئے۔ ایسا اس لئے ممکن نہیں کہ تفاوت درمیان میں واقع ہو کیونکہ دونوں ..

حرکتیں سرعت اور بطوء میں مختلف ہیں۔

تشریح

قولہ غیر مستفیدۃ: یعنی زیادتی کا محال ہونا اس قید کے ساتھ مقید ہے کہ زیادتی جہت عدم تناہی میں کی جائے۔ لیکن اگر غیر متناہی سلسلہ کے مبدأ میں زیادتی کی جائے تو وہ ممکن ہے محال نہیں ہے۔

قولہ اما الاتساق: یہ ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ اگر لفظ اتساق سے عدم انقطاع کے معنی مراد لئے جائیں گے تو پھر اتساق کے معنی اتصال کے نہیں لئے جا سکتے۔ حالانکہ اتساق کے معنی اتصال کے لینا ضروری ہیں۔ کیونکہ اگر اتصال کے معنی نہ مراد لئے جائیں تو محال لازم نہ آئے گا۔ اسی اعتراض کا شارح جواب دیتے ہیں۔

قولہ کاعداد الشہور: کہ ان دونوں کا سلسلہ ایک ہی ہوا کرتا ہے۔

قولہ ولا یبعد: شارح مصنف کی طرف سے تاویل کرتے ہیں۔

قولہ لاختلاف الحرکتین: یعنی اس جسم کی حرکت جس میں کل قوت ہے اور جز جسم کی حرکت جس میں کل قوت کا جزء پایا جاتا ہے۔

فعلم ان الجزء يقوى على جملة متناهية والجزء الآخر مثله فالمجموع لا يقوى على غير المتناهي لان انضمام المتناهي الى المتناهي بمرات متناهية لا يوجب اللاتناهي وانما كانت مرات الانضمام متناهية لان القسمة الخارجية الممكنة للجسم متناهية وما قيل من ان الجسم قابل للقسمة الى غير النهاية فقد سبق تحقيقه على وجه لا ينافي ما ذكرناه، فثبت ان كل ما يقوى عليه القوة الجسمانية من الحركات فهو متناه

ترجمہ

پس معلوم ہوا کہ جزء جملہ متناہیہ پر قادر ہے اور دوسرا جزء بھی اسی طرح جملہ متناہی کی طاقت رکھتا ہے۔ لہذا پس ان مجموعہ غیر متناہی پر طاقت نہیں رکھ سکتا۔ کیونکہ ایک متناہی کا انضمام دوسرے متناہی کے ساتھ متناہی مراتب کے ذریعہ لاتناہی کو واجب نہیں کرتا اور انضمام کے مراتب متناہی ہیں کیونکہ جسم کی تقسیم خارجی ممکنہ متناہی میں ہے اور وہ جو کہا گیا ہے کہ جسم تقسیم کو لاالی نہایہ قبول کرتا ہے تو اس کی پوری تحقیق اس طور پر گذر چکی ہے جو ہمارے اس بیان کے منافی نہیں ہے۔ پس ثابت ہو گیا کہ قوت جسمانیہ جس پر قادر

ہے، حرکات میں سے تو وہ سب متناہی ہیں

تشریح قولہ یوجب: یعنی جب متناہی متناہی سے ضم ہو اور انضمام بھی متناہی مراتب میں پایا جائے تو اس کا مجموعہ بھی متناہی ہی ہوگا غیر متناہی نہیں ہو سکتا۔

قولہ متناھیۃ: اور جب انضمام کے مراتب متناہی ہیں تو اس تقسیم کے بعد جو آثار اور قوت اجزاء کی ہوگی وہ بھی تقسیم کی طرح متناہی قوت ہوگی۔

قولہ لاینافیہ: سابق میں تقسیم لاالی النہایہ سے مراد وہما، عقلاً، فرضاً تھی جس کے لئے خارج میں اجزاء کا وجود ضروری نہیں تھا۔ بلکہ خارج میں جو اجزاء تقسیم کے بعد برآمد ہوں گے ان کے بقدر جسم متناہی ہوں گے اس لئے اس جگہ میں اور سابق میں کوئی منافات نہیں ہے۔ اور بات طے شدہ یہی نکلی کہ جسم کی تقسیم خارجی سے پیدا شدہ اجزاء متناہی ہوں گے۔ اور انہیں کے مطابق ان کے آثار بھی اور قوت بھی ہوگی۔

قولہ فہو متناہ: پس ثابت ہوگیا ہے کہ قوت جسمانیہ جن حرکتوں پر قادر ہوگی وہ سب متناہی ہوں گی۔

فصل

فی ان المحرک القریب ای بلا واسطۃ محرک اٰخر للفلک قوۃ جسمانیۃ نسبتہا الی الفلک کنسبۃ الخیال الینا فی ان کلا منہما محل ارتسام الصورۃ الجزئیۃ الا ان الخیال مختص بالدماغ وھی ساریۃ فی جرم الفلک لبساطتہ وعدم رجحان بعض اجزائہ علی بعض فی المحلیۃ وتسمی نفسا منطبقۃ واعلم انہم اختلفوا فی محرکات الافلاک الجزئیۃ للکواکب السبعۃ السیارۃ فذھب فریق الی ان کل کوکب منہا ینزل مع افلاکہ منزلۃ حیوان واحد ذو نفس واحدۃ تتعلق بالکواکب اولا وتعلقہا بافلاکہ بواسطۃ الکوکب بعد ذلک کما یتعلق نفس الحیوان بقلبہ اولا وباعضائہ الباقیۃ بعد ذلک بتوسطہ فالقوۃ المحرکۃ منبعثۃ عن الکواکب الذی ھو کالقلب فی افلاکہ التی ھی کالجوارح والاعضاء الباقیۃ وعلی ھذا یکون النفوس الفلکیۃ تسعا اثنان للفلک الاعظم وفلک البروج وسبع للسیارات وافلاکہا

فصل

اس بات کے بیان میں کہ محرک قریب یعنی بلا واسطہ : سب سے محرک کے فلک کے لئے قوت جسمانیہ ہے جس کی نسبت فلک کی طرف وہی ہے جو نسبت خیال کی انسان کی طرف ہے اس بارہ میں کہ دونوں صورت جزئیہ کے مرتسم ہونے کا محل ہے۔ لیکن خیال صرف دماغ کے ساتھ خاص ہے اور وہ جرم فلک میں سرایت کئے ہوئے ہے فلک کے بسیط ہونے اور ایک جزء دوسرے جزء سے راجح نہ ہونے کی وجہ سے محل ہوتے ہیں اس کا نام نفس منطبعہ رکھا جاتا ہے اور جان لو کہ فلاسفہ نے افلاک کی حرکات جزئیہ میں اختلاف کیا ہے یعنی کواکب سیارہ کی حرکات میں۔ تو ایک فریق اس طرف گیا ہے کہ ہر کوکب ان ساتوں میں سے اپنے فلک کے ساتھ قائم مقام حیوان و بعد نفس واحد والا ہے۔ نفس اولاً کوکب کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اور اس کا تعلق کواکب کے افلاک کے ساتھ کوکب کے واسطے سے ہوتا ہے کوکب کے ساتھ متعلق ہونے کے بعد، جس طرح حیوان کا نفس اولاً اپنے قلب سے تعلق کرتا ہے اور باقی اعضاء سے اس کے بعد اس کے واسطے سے۔ پس وہ قوت جو محرکہ کوکب سے نکلتی ہے جو کہ قلب کے مانند ہے حیوان میں، اپنے ان افلاک میں کہ جو جوارح اور اعضاء باقیہ کے مانند ہیں۔ اور اس بنا پر نفوس فلکیہ نو ہیں۔ دو فلک اعظم، اور فلک بروج کے، اور سات کواکب سیارہ کے اور ان کے افلاک کے

تشریح

قولہ فصل : جب مصنف یہ ثابت کر چکے کہ فلک کی حرکت ارادی کا مبدأ نفس مجردہ ہے جو کلی ارادی والا ہے تو پھر یہ چاہا کہ یہ بیان کریں کہ فلک سے ان حرکات کا صدور کے لئے نفس مجردہ کی قوت کافی نہیں ہے بلکہ اس کے ساتھ دوسری قوت کی بھی ضرورت ہے اور وہ قوت جسمانیہ ہے۔

قولہ ارتسام الصورۃ : قوت خیالیہ جو ہمارے نفوس میں اور وہ قوت جسمانیہ جو فلک میں ہے دونوں میں مشابہت اس طور پر ہے جو آگے مصنف کے بیان کیا ہے۔

قولہ عدم رجحان : اس لئے قوت جسمانیہ سارے جرم فلک پر پھیلی ہوئی ہوتی ہے۔

قولہ اعلم : مسئلہ یہ ہے کہ فلک میں جزئی حرکات اور کواکب کا باہم کیا تعلق ہے۔

قولہ ذو نفس واحدۃ : گویا حیوان میں جو درجہ نفس کا ہے وہی درجہ فلک میں کوکب کا ہے۔

قولہ فی افلاکہ : یعنی کوکب اپنے فلک کے لئے ویسے ہی ہے جیسے قلب حیوان کے لئے۔

قولہ افلاکہا : اس بنا پر کہ ہر کوکب اپنے فلک جزئی کے ساتھ نفس واحد ہے۔

....

وذهب الشيخ ومن تبعه الى ان كل فلك من الافلاك المذكورة ذو نفس محركة اياه وكذلك كل كوكب وقد اثبتوا للكواكب ايضا حركات وضعية على انفسها فعدد النفوس المحركة على هذا الرأي عدد الافلاك والكواكب جميعا

ترجمہ اور شیخ اور ان کے متبعین اس طرف گئے ہیں کہ افلاک مذکورہ میں سے ہر فلک ایسے نفس والا ہے جو اس کو حرکت دیتا ہے۔ اور ہر کوکب اسی طرح پر ہے۔ اور انہوں نے کواکب کے لئے نیز حرکات وضعیہ فی نفسہ ثابت کیا ہے۔ پس نفوس محرکہ کی تعداد اس رائے کی بنا پر۔۔ کواکب اور افلاک کی تعداد کے مطابق ہے۔

لان التحريكات الاختيارية يعني الارادية الجزئية لاتقع الاعن ارادة تابعة في الاغلب لشوق الى طلب امر ملائم ويسمى شهوة اوالى دفع امرمنافر ويسمى غضبا ويدل على مغائرة الارادة للشوق كون الانسان مريد التناول مالايشتهيه كما في الدواء البشع ومنه يعلم ان الفعل الاختياري قديترتب على تصور النفع اوالضرر من غير توسط شوق هناك وغيرمريد لتناول مايشتهيه كما اذا منع مانع من حياء اوحمية ثم ذلك الشوق منبعث عن تصور ذلك الامر الملائم والمنافر من حيث انه ملائم ومنافر تصورا مطابقا اوغير مطابق

ترجمہ اس لئے کہ تحریکات اختیاریہ یعنی ارادیہ جزئیہ بغیر ارادہ کے واقع نہیں ہوتی ہیں جو اکثر شوق کے تابع ہوتی ہیں جو مناسب کی طلب کے شوق میں حرکت کرتی ہیں اور اس کا نام شہوت رکھا جاتا ہے یا کسی امر خلاف طبع کو دفع کرنے کی طرف حرکت کرتی ہیں تو اس کا نام غضب ہے۔ اور ارادہ شوق کے مغایر ہے اس پر دلالت انسان کا ارادہ کرتا ہے۔ ایسے امر کا جس کی وہ خواہش نہیں کرتا۔ جیسے کڑوی دوا کے پینے میں اس سے یہ معلوم ہوا کہ اختیاری فعل کبھی نفع یا ضرر کے تصور پر بھی مرتب ہوتا ہے اور شوق کا کوئی واسطہ نہیں ہوتا اور انسان ارادہ نہیں کرتا مایشتہیہ کے تناول کا، جیسے کوئی مانع روک دے مثلاً حیاء ہے یا حمیت ہے۔ پھر یہ شوق پیدا ہوتا ہے اس امر مناسب یا امر منافر کے تصور سے

اس حیثیت سے کہ وہ اس کے مناسب ہے یا منافر ہے۔ ایسا تصور جو واقع کے مطابق ہو یا واقع کے مطابق نہ ہو

تشریح قولہ یسمی شہوۃ: یعنی شوق الی طلب امر ملائم کا نام شہوت ہے یا شوق ہوتا ہے غیر مناسب قابل نفرت امر کے دفع کرنے کا تو اس کا نام غضب ہے۔

قولہ کما فی الدواء: شوق اور ارادہ ایک ہے یا ایک دوسرے سے مغایر ہے شارح اس بارے میں اپنی رائے ظاہر فرماتے ہیں۔

وحینئذ اما ان تقع عن تصور کلی او جزئی لاسبیل الی الاول لان التصور الکلی نسبتہ الی جمیع الجزئیات علی السویۃ فلا یقع منہ بعض الحرکات الجزئیۃ دون بعض والا لزم الترجیح بلا مرجح فمبدأ التحریکات الجزئیۃ الارادیۃ۔ تصورات جزئیۃ قیل لو کان المعتبر فی صدور الفعل الجزئی التصور الجزئی لزم الدور لان تصورہ من حیث انہ یمنع من وقوع الشرکۃ یتوقف علی وجودہ لانا قبل حدوث السواد المعین مثلا لا نتصور الاسواد امعینا فی ھذا المحل فی ھذا الوقت علی ھذا الشرط والمقید بھذہ القیود وان کانت الوفا لایکون الا کلیا واما تصور ھذا السواد من حیث تشخصہ المانع عن فرض الاشتراک فلا یحصل الا بعد وجودہ فلو توقف وجودہ علی مثل ھذا التصور کان دورا،

ترجمہ تو اس وقت یا تو فعل واقع ہوتا ہے تصور کلی سے یا جزئی سے۔ اول باطل ہے۔ اس لئے کہ تصور کلی کی نسبت اپنی تمام جزئیات کی جانب مساوی ہے پس اس سے بعض جزئی حرکات واقع نہ ہوں گی نہ کہ بعض ورنہ ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا، پس تحریکات جزئیہ ارادیہ کا مبدأ تصورات جزئیہ ہوتے ہیں۔

اعتراض کیا گیا ہے کہ اگر فعل جزئی کے صدور میں تصور جزئی معتبر ہو گا تو دور لازم آئے گا کیونکہ جزئی کا تصور اس حیثیت سے کہ اس کا تصور وقوع شرکت سے مانع ہے اس فعل کے وجود پر موقوف ہوگا۔ اس لئے کہ معین سواد کے پیدا ہونے سے قبل، مثلاً نہیں تصور کریں گے مگر معین سواد کا اس محل میں (مثلاً فرس) اسی وقت میں، اسی شرط کے ساتھ۔ اور جو چیز ان قیود کے ساتھ مقید ہوگی قیدیں چاہے ہزاروں کی تعداد میں ہوں، نہیں ہوگی مگر کلی۔ اور بہر حال اس

معین سواد کا تصور اس شخص کے تشخص کے لحاظ جو کہ فرض شرکت سے مانع ہے تو وہ حاصل نہیں ہوتا مگر اس شے کے موجود ہونے کے بعد پس اگر اس کا وجود موقوف ہو جائے گا ان جیسے تصور پر تو دور لازم آئے گا۔

تشریح

قولہ حینئذ: یعنی تحریکات ارادیہ صرف ارادہ سے واقع ہوتی ہیں اور ارادہ اس شے کے شوق کے تصور سے ابھرتا ہے۔

قولہ دون بعض: اس جگہ حرکات سے فلک کے دور مراد ہیں جیسے انس اور عذر کی حرکت۔

قولہ قیل: اعتراض یہ کیا گیا ہے کہ فعل جزئی کا تصور جزئی طور پر اس بات پر موقوف ہے کہ وہ موجود بھی ہو۔

قولہ یتوقف علی: یعنی پہلے وہ موجود ہو، پھر اس کا تصور جزئی کیا جائے۔

واجیب عنہ بان ادراک الجزئی قبل وجودہ موقوف علی حصولہ فی الخیال لا علی حصولہ فی الخارج وحصولہ فی الخارج ھو الذی یتوقف فی تحصیل الفاعل ایاہ المتوقف علی ادراکہ فانہ کما یکون حصول الجزئی فی الخارج مبدأ لحصولہ فی الخیال فقد یکون حصولہ فی الخیال ایضا مبدأ لحصولہ فی الخارج ولا یلزم الدور،

ترجمہ

اور اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جزئی کا ادراک اس کے وجود سے پہلے اس کے حصول فی الخیال پر موقوف ہے اس کے حصول فی الخارج پر نہیں۔ اور اس کا حصول فی الخارج وہی ہے جو فاعل اس کے تحصیل پر موقوف ہے۔ اور اس کی تحریک اس کے ادراک پر موقوف ہے۔ اس لئے کہ جس طرح خارج میں جزئی کا حصول اس کے حصول فی الخیال کے لئے مبدأ ہے تو اسی طرح اس کا حصول فی الخیال بھی اس کے حصول فی الخارج کے لئے مبدأ ہوتا ہے اور دور لازم نہیں آتا۔

تشریح

قولہ المتوقف علی ادراکہ: یعنی اولاً اسی شی کو فاعل کرے گا تب وہ خارج میں موجود ہوگا۔

قولہ علی ادراکہ: یعنی فاعل اس کو خارج میں موجود رہنے سے پہلے اس کا ادراک کرے گا یعنی ذہن میں حاصل کرے گا۔

قولہ فی الخیال: یعنی خارج میں حاصل . . . ما ہونے کے بعد اس کا وجود خیال میں ہوتا

ہے ۔ جیسے زید خارج میں موجود ہے ۔ اس کو دیکھ کر خیال میں اس کی صورت حاصل ہوتی ہے ۔
قولہ لایلزم الدور : کیونکہ حصول فی الخیال حصول فی الخارج پر موقوف نہیں ہے ۔ اسکے خلاف بھی ہوسکتا ہے ۔ جیسا کہ ماقبل میں گذرا ہے ۔

وکل مالہ تصور جزئی فهو جسمانی هذا لایصح علی اطلاقہ اذ الدلیل مخصوص بالجزئیات الجسمانیۃ وقد صرحوا بان الجزئیات المجردۃ ترتسم فی النفس لان الصورۃ الجزئیۃ ترتسم وهی اصغر وترتسم وهی اکبر فاما ان یکون الاختلاف فی الصغر والکبر لاختلاف الصورتین بالحقیقۃ او لاختلاف الماخوذ عنہ الصورتان بالصغر والکبر او لاختلافهما فی المحل من المدرک قیل الحصر ممنوع لجواز ان یکون لاختلاف الاعراض کالشکل والسواد والبیاض واجیب بان المفروض تساویهما فیها، اقول تساویهما فی الاعراض باشخاصها ممتنع ومجرد التساوی فی ماهیات الاعراض لایسد باب المناقشۃ لاحتمال ان یکون الاختلاف لتشخصاتها ،

ترجمہ اور ہر وہ چیز کہ جزئی طور پر اس کے لئے تصور جزئی ہوا کرتا ہے تو وہ جسمانی ہوتا ہے ۔ یہ قاعدہ علی الاطلاق درست نہیں ہے ۔ کیونکہ ایسی دلیل صرف جزئیات جسمانیہ کے ساتھ مخصوص ہے حالانکہ حکمائے نے صراحت فرمائی ہے کہ جزئیات مجردہ نفس میں مرتسم ہوتی ہیں ۔ کیونکہ صورت جزئیہ مرتسم ہوتی ہے حالانکہ چھوٹی ہے ۔ اور دوسری مرتسم ہوتی ہے حالانکہ وہ بڑی ہوتی ہے ۔ پس یا تو یہ چھوٹے بڑے کا اختلاف حقیقت میں صورتوں کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہے یا ماخوذ عنہ الصورۃ کی وجہ سے چھوٹے اور بڑے ہونے میں یا ان دونوں کے محل مدرک میں مختلف ہونے کی وجہ سے ہے ۔
اور یہ کہا جاتا ہے کہ مذکورہ حصر تسلیم نہیں ہے ۔ اس لئے کہ جائز ہے کہ یہ اعراض کے اختلاف کی وجہ سے ہو ۔ جیسے شکل ، سواد ، بیاض ۔ اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ مفروض ان کا مساوی ہونا ہے ۔ میں کہوں گا کہ ان کا مساوی ہونا (یعنی دونوں صورت کا) اعراض میں ان کے اشخاص کی وجہ سے محال ہے ۔ اور صرف اعراض کی ماہیات کا مساوی ہونا اعتراض کے باب کو بند نہیں کرسکتا کیونکہ احتمال ہے کہ دونوں صورت کا اختلاف ان کے تشخصات کی بناء پر ہو ۔

تشریح

قولہ دکل مالہٗ: لہذا تحریکات فلکیہ جزئیہ کا مبدا بھی جسمانی ہوگا اور اس سے ہمارا مطلوب ثابت ہوگیا۔

قولہ علی اطلاقہ: شارح اس کو تسلیم کرتے ہیں کہ جسم کو تصور جزئی جو حاصل ہوتا ہے وہ جسمانی ہوتا ہے۔ مگر کلی دعوے کا انکار کرتے ہیں یعنی ایسا نہیں ہے کہ جس شی ئے کو بھی جزئی تصور حاصل ہو وہ جسمانی ہی ہو۔ ایسا نہیں ہے۔ کیونکہ بعض جزئیات اس سے مستثنیٰ ہیں۔

قولہ اذ الدلیل: شارح اس کی تائید میں ایک مثال دے رہے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ تصور جزئی غیر جسمانی میں بھی پایا جاسکتا ہے۔

قولہ توتسم: اس قول فلاسفہ کے پیش نظر میبذی نے ثابت کیا کہ کلیت کا دعویٰ باطل ہے کیونکہ جزئیات مجردہ جسمانی نہیں ہیں لہذا کلیہ صحیح نہیں ہے۔

قولہ وھی بالوہم: ان جزئی صورتوں کا جو کہ ذہن میں مرتسم ہیں صغرا ور کبر کے لحاظ سے اختلاف کا سبب کیا ہے۔

قولہ الحقیقۃ: حقیقی صورت سے صورت نوعیہ مراد ہے۔

قولہ والاختلافہما: ماتن نے اختلاف صور کی دو وجہ بیان کی ہیں۔ حقیقی اختلاف یعنی صورت نوعیہ کا مختلف ہونا۔ یا پھر ماخوذ منہ کا مختلف ہونا اس کا سبب ہوا کرتا ہے۔ شارح ایک تیسری صورت بھی بیان کرتے ہیں۔

قولہ قیل: شارح قدیم نے اس موقع اس حصر پر منع وارد کیا ہے۔

قولہ لتشخصاتہا: اور محض اعراض کی ماہیت میں مساوات کا مان لینا بحث کے دروازے کو بند نہیں کرسکتا۔ کیونکہ اس کے تسلیم کرنے کے بعد اگلا احتمال اس کا بھی کہ عرض کی ماہیت دونوں صورت میں مساوی ہو مگر دونوں کا تشخص ایک دوسرے سے جدا ہو اور دونوں صورت میں چھوٹے اور بڑے کا اختلاف انہیں تشخصات کی بنا پر واقع ہوا ہو۔

لاسبیل الی الاول لانا نتکلم فی الصورتین من نوع واحد ولا سبیل الی الثانی لان الصور المختلفۃ بالصغر والکبر لا یجب ان تکون ماخوذۃ من خارج فتعین القسم الثالث فتکون الصورۃ الکبیرۃ منہما مرتسمۃ فی محل من المدرک غیر ما ارتسمت فیہ الصورۃ الصغیرۃ فینقسم المدرک لا محالۃ فی الوضع وما ھذا شانہ فھو جسمانی قیل قد ثبت بالبرھان ان القوۃ الجسمانیۃ لا تقوی علی التحریکات الغیر

المتناهیة والنفس المنطبقة للفلك قوة جسمانیة فکیف صدرت عنها هذه التحریکات الغیر المتناهیة وهل هذا الاتناقض صریح و اجیب عنه بان مبادی الحرکات الفلکیة هی الجواهر المفارقة بواسطة نفوسها الجسمانیة المنطبقة فی اجرامها والبرهان انما قام علی ان القوة الجسمانیة لاتکون موثرة آثاراً غیر متناهیة لاعلی ان لا تکون واسطة فی صدور تلك الآثار ،

ترجمہ

پہلی صورت باطل ہے۔ اس لئے کہ ہم ان دو صورتوں میں کلام کرتے ہیں، جو ایک نوع کی ہوں۔ اور دوسری صورت بھی باطل ہے۔ اس وجہ سے کہ صورت جزئیہ جو چھوٹے اور بڑے ہونے میں مختلف ہوں تو ضروری نہیں کہ وہ خارج ہی سے اخذ کی گئی ہوں پس تیسری صورت متعین ہوگئی۔ لہٰذا نتیجۃً دونوں صورتوں میں سے صورت کبیرہ مدرک ایک خاص مقام میں مرتسم ہوگی جو محل کہ اس مقام کے علاوہ ہوگا جس میں صورت صغیرہ مرتسم ہوئی ہے۔ لامحالہ یہ تقسیم باعتبار وضع کے ہوئی ہے اور جس کی شان یہ ہے وہ جسمانی ہوتا ہے اور اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ یہ بات دلیل سے ثابت ہے کہ جسمانی قوت تحریکات غیر متناہیہ پر قدرت نہیں رکھتی اور فلک کا نفس منطبعہ قوت جسمانیہ ہے تو اس سے تحریکات غیر متناہیہ کیونکر صادر ہوں گی۔ اور نہیں ہے مگر صریح تناقض۔ اور اس اعتراض کا جواب دیا گیا ہے۔ کہ حرکات فلکیہ کے ـ ـ ـ مبادی جواہر مفارقہ ہیں۔ افلاک اپنے نفوس جسمانیہ کے واسطہ سے جو کہ ان کے اجرام میں منطبع ہوتے ہیں حرکات کرتے ہیں اس پر برہان قائم نہیں ہوئی کہ ان آثار کے صدور کے لئے واسطہ بھی نہ بن سکیں گے۔

تشریح

قولہ لاسبیل الی الاول: اول سے مراد یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں اختلاف ان کی حقیقت کے مختلف ہونے کی وجہ سے ہوا ہو۔

قولہ الی الثانی: اور وہ یہ ہے کہ صغر و کبر میں اختلاف ماخوذ عنہ کے چھوٹے بڑے ہونے کی وجہ سے ہو۔

قولہ الثالث: تیسری صورت یہ ہے کہ دونوں صورتوں میں اختلاف چھوٹے بڑے ہونے میں اس وجہ سے ہوا ہو کہ دونوں کا محل مختلف ہے۔

قولہ نیقسم: اور جب دونوں کا محل ارتسام جدا ہوگیا تو تقسیم واقع ہو جائیگی۔ ۱۰

قولہ فی الوضع: یعنی اشارہ حسیہ میں تقسیم ہوگی۔ اس طرح سے کہ جو مقام بڑی صورت کا ہے وہ جو مقام صورت صغیرہ کا ہے وہ دوسرا ہو۔

16/1

قولہ وماھذا شانہ: پس ثابت ہوا کہ ہر وہ چیز جس کو تصور جزئی حاصل ہو وہ جسمانی ہوتا ہے پس فلک کی تحریکات جزئیہ کا مبدا قوت جسمانی ہوگا اور یہی ان کا مطلوب تھا جو شروع فصل میں بیان کیا گیا ہے۔

قولہ قیل: مذکورہ بالا استدلال پر شارح حرزبانی نے نقض وارد کیا ہے۔

قولہ اجیب عنہ: جس کا حاصل یہ ہے کہ اس میں کوئی تناقض نہیں ہے اس وجہ سے کہ ماسبق میں جو برہان قائم ہوتی ہے وہ اس پہ ہے کہ قوت جسمانیہ غیر متناہی آثار پر موثر نہیں ہو سکتی۔ مگر یہ بات نہیں ثابت کی گئی کہ قوت جسمانی غیر متناہی آثار کے صدور کے لئے واسطہ بھی نہیں بن سکتی چنانچہ اس جگہ یہی بات ثابت کی گئی ہے کہ قوت جسمانیہ آثار غیر متناہیہ کے لئے واسطہ بنتی ہے۔ قوت موثرہ نہیں ثابت کیا گیا لہذا تناقض نہیں لازم آئے گا۔

قولہ لاتکون واسطۃ: تو صدور تو نفوس مجردہ فلکیہ سے ہوتا ہے۔ مگر واسطہ قوت جسمانیہ ہوا کرتی ہے۔

ورد بانہ لما جاز بقاء القوۃ الجسمانیۃ مدۃ غیر متناھیۃ وکونہا واسطۃ فی صدور اثار لایتناھی جاز ایضا کونہا مبادی لتلک الاثار لانہا المباشرۃ لتلک التحریکات عندھم واذا کانت واسطۃ فلیجز ایضا ان تباشرھا استقلالا وقد یجاب ایضا بان ھذہ التحریکات الغیر المتناھیۃ صادرۃ عن النفس المنطبعۃ علیہا من النفس المجردۃ والثابت بالبرھان امتناع صدور التحریکات الغیر المتناھیۃ من القوۃ الجسمانیۃ ابتداء من غیر واسطۃ وذلک لاینافی صدور التحریکات الغیر المتناھیۃ عنہا بواسطۃ الانفعالات الغیر المتناھیۃ الطاریۃ علیہا من غیرھا فتامل،

ترجمہ: اور اس کا جواب دیا گیا ہے کہ جب قوت جسمانیہ کا بقاء مدت غیر متناہیہ تک ممکن ہے اور نیز اس کا آثار لامتناہی کے صدور کے لئے واسطہ بننا بھی ان آثار کے لئے مبادی ہونا بھی جائز ہے۔ اس لئے کہ وہی ان کے نزدیک ان تحریکات کے مباشر ہیں۔ اور جب واسطہ ہیں تو یہ جائز ہے مستقل طور پر ان آثار کو انجام دیں۔

نیز ایک جواب یہ دیا گیا ہے کہ یہ تحریکات غیر متناہیہ نفس منطبعہ سے صادر ہوتی ہیں انفعالات غیر متناہیہ کے طاری ہونے کے توسط سے ان پر نفس مجردہ کی طرف سے اور جو چیز برہان سے ثابت ہے

16/2

وہ یہ ہے کہ قوت جسمانیہ سے ابتداءً بلا واسطہ کے تحریکات غیر متناہیہ کا صدور ممتنع ہے۔ اور یہ غیر متناہی انفعالات کے واسطے سے غیر متناہی تحریکات کے صدور کے منافی نہیں ہے۔ جو کہ ان قوت جسمانیہ پر غیر کی جانب سے طاری ہوتے ہیں لہذا آپ غور فرمالیں۔

تشریح قولہ وہ دبانہ: تناقض کا جو جواب ابھی اوپر دیا گیا ہے کہ غیر متناہی تحریکات کا صدور محال ہے مگر ان تحریکات کے ... صدور کے لئے واسطہ ہونا محال نہیں ہے۔

قولہ قد یجاب ایضا: یہ جواب بھی اصل اعتراض کا ہے جو شارح حمزبانی نے تناقض کا اعتراض وارد کیا تھا یہاں سے اس کا دوسرا جواب نقل کرتے ہیں۔

قولہ بواسطہ طریان: انفعالات سے تصورات جزئیہ مراد ہیں اسے اشواق جزئیہ اور ارادات جزئیہ مراد ہیں۔

الفن الثالث فی العنصریات

وهو مشتمل على ستة فصول

فصل فی البسائط العنصرية

وهي اربعة بالاستقراء اذ العنصر اما بارد او حار وعلى التقديرين اما رطب او يابس فالبارد الرطب هو الماء والبارد اليابس هو الارض والحار اليابس هو النار والحار الرطب هو الهواء والعنصر هو الاصل فی اللغة العربية كالاسطقس فی اللغة اليونانية وهذه الاربعة من حيث انها تتركب منها المركبات تسمى اسطقسات ومن حيث انها تنحل اليها المركبات تسمى عناصر ومن انها يحصل بتضادها عالم الكون والفساد تسمى اركانا ومن حيث انها ينقلب كل منها الى الاخر تسمى اصول الكون والفساد،

. . . .

تیسرا فن عنصریات کے بیان میں

اور وہ چھ فصلوں پر مشتمل ہے

فصل

بسائط عنصریہ کے بیان میں

اور وہ استقراء سے چار ہیں۔ اس لئے کہ یا تو بارد ہوگا یا حار ہوگا۔ اور دونوں صورت میں یا رطب ہوگا یا یابس ہوگا۔ پس بارد رطب وہ پانی ہے اور بارد یابس زمین ہے اور حار یابس وہ آگ ہے اور حار رطب وہ ہوا ہے۔ اور عنصر عربی لفظ میں اصل کا نام ہے۔ جیسے اسطقس یونانی لغت میں ہے اور یہ چاروں اس حیثیت سے کہ اس سے مرکبات ترکیب دیئے جاتے ہیں۔ ان کا نام اسطقسات ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ مرکبات ان کی طرف منحل اور منقسم ہوتے ہیں ان کا نام عناصر ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ ان کے ایک دوسرے کے ساتھ مرکب ہونے اور ملنے سے عالم کون وفساد حاصل ہوتا ہے ان کا نام ارکان ہے۔ اور اس حیثیت سے کہ ان میں سے ہر ایک دوسرے کی طرف منقلب اور بدلتا ہے ان کا نام اصول کون وفساد ہے۔

تشریح قولہ الفن الثالث: فلکیات سے فارغ ہونے کے بعد عنصریات کی بحث شروع کرتے ہیں۔ تو فرمایا کہ تیسرا فن عنصریات کے بیان میں ہے۔ یعنی ان احوال کے بیان میں جو عنصر کی طرف منسوب ہیں۔ اور وہ احوال جو ان سے ظاہر ہوتے ہیں جب یہ عناصر ایک دوسرے سے مرکب ہوتے ہیں۔ جیسے موالید ثلاثہ جو حیوانات میں پائے جاتے ہیں۔ یعنی سودا، صفرا، بلغم۔ اسی طرح نباتات اور معادن بھی عناصر سے مرکب ہو کر پیدا ہوتے ہیں۔ جیسا کہ آپ آئندہ تفصیل پڑھ لیں گے

خلاصہ یہ کہ عناصر سے مراد خود عناصر بھی ہیں مثلاً مٹی۔ آگ، ہوا، پانی۔ اور وہ بھی مراد ہیں جو عناصر سے مرکب ہوتے ہیں مثلاً حیوانات، جمادات، نباتات، وغیرہ۔ یہ مرکب تام کی مثالیں ہیں۔ ترکیب غیر تام بھی ہوتی ہے جیسے کائنات جو۔ ان سب کے حالات اس فن میں بیان کئے جائیں گے اور انسان بھی عناصر میں شمار ہوتا ہے مگر انسان کے ضمن میں نفس ناطقہ سے جو بحث کی جاتی ہے وہ ضمناً کی جاتی ہے نفس ناطقہ کی بحث الہیات سے متعلق ہے۔ چونکہ ان مباحث کو ضمناً اور تبعاً بیان کیا گیا ہے اسلئے حصر کے متعلق کوئی اعتراض نہیں پیدا ہوتا۔

قولہ ستۃ فصول : عنصریات کی بحث چھ فصل پر مشتمل ہے. جن میں سے فصل اول بسائط عنصریہ کے بیان میں ہوگی۔ اور فصل ثانی میں کائنات جو کا بیان ہوگا. فصل ثالث میں زمین کے اندر کے خزانے معادن وغیرہ کا بیان ہوگا. فصل رابع میں نباتات کے احوال سے بحث ہوگی. پانچویں فصل میں حیوانات کی بحث ہوگی اور چھٹی فصل میں انسان کا بیان ہوگا۔

قولہ اربعۃ : چار کی تعداد استقرائی ہے دلیل عقلی سے ثابت نہیں ہے کہ جو اثبات اور نفی کے مابین دائر ہو. بسائط کو اولاً ذکر کرنے کی وجہ بہت مشہور ہے۔ اس وجہ سے کہ بسائط اجزاء ہوتے ہیں. ان سے مرکب مجموعہ اور کلی تیار ہوتا ہے اور جزء اپنے کل پر مقدم ہوتا ہے. اس مناسبت سے بسائط کو پہلے مصنف نے ذکر فرمایا۔

اس فصل میں مصنف پانچ چیزیں بیان کریں گے۔ (۱) عناصر کی چار قسمیں ہیں، مٹی، آگ، ہوا اور پانی۔ (۲) ان عناصر میں سے ہر ایک کی صورت نوعیہ جدا جدا ہے۔ (۳) ان عناصر میں کون وفساد طاری ہوسکتا ہے۔ (۴) عناصر کی کیفیت ان کی صورت نوعیہ سے مختلف ہے۔ (۵) ان عناصر سے ترکیب کے نتیجہ میں مزاج پیدا ہوتا ہے۔

قولہ اما رطب : رطب اس کو کہتے ہیں جس میں رطوبت پائی جاتی ہو یعنی تری۔ اور اس کا اطلاق اس چیز پر بھی ہوتا ہے جو شکلوں کو بسہولت قبول کرے۔ اور ترک کرے۔ اور بارد جس میں برودت پائی جائے اور برودت کی شان ثقل اور تکاثف ہے۔ اور مالۂ الحرارت کو حار کہتے ہیں اور حرارت اس کیفیت کا نام ہے جس میں تحلیل اور تخفیف پائی جاتی ہو ان دونوں کیفیت کو فاعلی اور فعلی کہتے ہیں اسلئے کہ یہ دونوں اپنے قریب میں اثر پیدا کر دیتی ہیں۔ اسی طرح مالۂ الرطوبت کو کہتے ہیں. اور رطوبت اس کیفیت کو کہتے ہیں جو شکل، افتراق اور اتصال کو بسہولت قبول کرلیتی ہو۔ ایسے ہی یابس مالۂ الیبوست کو کہتے ہیں۔ اور یبوست اس کیفیت کا نام ہے جو شکل، افتراق اور اتصال کو سختی سے قبول کرتا ہو اور دونوں کیفیت کو انفعالی اور منفعلہ بھی کہا جاتا ہے کیونکہ دوسرے کے اثر کو قبول کرلیتی ہیں۔

نیز اوپر کے بیان سے معلوم ہوا کہ حرارت اور برودت میں اور رطوبت اور یبوست میں تضاد ہے اس لئے یہ چار و عنصریات کسی ایک عنصر میں جمع نہیں ہوسکتی۔

قولہ الارض : پانی کے بارد ہونے کی دلیل یہ ہے کہ اگر پانی گرم کرکے علیحدہ رکھدیں اور کوئی خارجی چیز اسپر اثر نہ کرے تو رفتہ رفتہ تھوڑی دیر میں ٹھنڈا ہو جاتا ہے. معلوم ہوا کہ پانی کی رطوبت طبعی ہے۔ اور رطوبت اس لئے ہے کہ اتصال وانفصال کو اور تبدیلی اشکال کو جلدی قبول کرلیتا ہے اسی طرح زمین کے یابس ہونے کی دلیل ہے کہ زمین میں اتصال وانفصال اور قبول اشکال مشکل ہوتا

ہے۔ زمین کے بارد ہونے کی یہی دلیل ہے کہ مٹی کو گرم کرنے کے بعد الگ کر دیں اور کوئی خارجی چیز اثر انداز نہ ہو تو تھوڑی دیر میں یہ مٹی ٹھنڈی ہو جائے گی۔ اس لئے اگر دونوں میں مناسبت نہ ہوگی تو ترجیح بلا مرجح لازم آئے گا۔ کثافت پانی میں بھی ہوتی ہے اور مٹی میں بھی۔ مگر مٹی کی کثافت پانی کی کثافت سے زیادہ ہوتی ہے۔

قولہ النار: آگ کے حار ہونے کی دلیل یہ ہے کہ جو آگ زمین پر ہوتی ہے اس کا تلبس زمین کی کثافت اور برودت سے ہوتا ہے مگر اس کے باوجود آگ ہلکی ٹھنڈی اور لطیف ہوتی ہے۔ اور کرہ ناری آگ اس سے بدرجہا لطیف بھی ہوتی ہے اور خفیف بھی۔ کیونکہ وہاں زمین کا تلبس نہیں پایا جاتا۔ یہ خفت اور لطافت خالص حرارت کا اثر ہے۔ لہذا معلوم ہوا کہ حرارت آگ کی ذاتی اور طبعی کیفیت ہے۔ اور آگ کے یابس ہونے کی دلیل یہ ہے کہ آگ اپنی طبعی شکل میں جو کہ صنوبری (مخروطی) ہے بہت بہت مشکل سے چھوڑتی ہے اور شکل کا مشکل سے چھوڑنا یبوست کے اثر سے ہوتا ہے۔ لہذا ثابت ہوا کہ آگ حار اور یابس ہے۔

اسی طرح ہوا کے حار ہونے کی دلیل ہے کہ جب پانی کو خوب گرم کرتے ہیں تو وہ ہوا بن جاتا اگر ہوا میں حرارت کے بجائے دوسری کیفیت ہوتی تو پانی گرم ہونے سے آگ بن جاتا۔ مگر ایسا نہیں ہوتا۔ لہذا پانی کا ہوا بن جانا اس بات کی دلیل ہے کہ ہوا میں حرارت ذاتی ہے۔ لیکن اس پر ایک اشکال یہ ہے کہ اس ہوا میں ایک طبقہ ایسا ہے جس کو طبقہ زمہریر یہ کہتے ہیں۔ جو نہایت بارد ہوتا ہے جواب یہ ہے کہ پانی کے مجاور ہونے کی وجہ سے پانی کا اثر قبول کر لیتا ہے۔

اور ہوا کا رطب ہونا اس سے ظاہر ہے کہ وہ اتصال و انفصال کو بہت جلد قبول کر لیتی ہے۔ نیز ہوا اگر رطب نہ ہوتی تو چونکہ ہوا میں حرارت کا ذاتی ہونا ثابت ہو چکا ہے لہذا ہوا حار یابس ہوتی۔ اسلئے اس کا آگ ہونا لازم آئے گا۔ اب گویا ہوا جس کی حقیقت حار یابس ٹھہری عین آگ ہے۔ لہذا عناصر چار کے بجائے تین ہی رہ جائیں گے۔ حالانکہ ہوا کا مستقل عنصر ہونا متفق علیہ ہے۔ اس لئے ہوا کو حار، رطب ماننا پڑے گا۔ چونکہ آگ کی حرارت ہوا کی حرارت سے زیادہ قوی ہوتی ہے۔ اسیطرح ہوا کی رطوبت پانی کی رطوبت سے زیادہ قوی ہے۔ البتہ اس میں اختلاف ہے کہ برودت پانی میں زیادہ ہے کہ زمین میں۔ صحیح بات یہ ہے کہ جو زیادہ ثقیل ہے وہی زیادہ بارد ہے۔ اس لئے کہ ارض کی برودت زیادہ ہے بعض نے کہا کہ ہوا میں رطوبت نہیں پائی جاتی ہے۔ اور دلیل یہ دیتے ہیں کہ مٹی اور پانی کے ملنے سے استمساک پیدا ہوتا ہے اس وجہ سے رطوبت پانی میں ہوتی ہے اور ہوا اور مٹی کا اختلاط استمساک پیدا کرتا ہے نہیں۔ لہذا ہوا میں رطوبت نہیں ہے۔ جواب یہ ہے کہ رطوبت کے دو معنی ہیں۔ رطوبت وہ کیفیت ہے جس میں التصاق ایک دوسرے مل جانے کو کہتے

ہیں یہ معنی رطوبت کے صرف پانی میں پائے جاتے ہیں۔ ہوا میں یہ معنی نہیں ہیں۔ رطوبت کے دوسرے معنی وہی ہیں جو اوپر بیان کئے گئے کہ جو شکل اتصال، انفصال کو سہولت سے قبول کرے۔ اس معنی میں رطوبت ہوا میں مشترک ہے۔ یہاں رطوبت کا معنی یہی مراد ہیں۔

قولہ هذه الاربعة : یہاں سے مصنف عنصر کا اصطلاحی معنی بیان کر رہے ہیں۔ اور یہ چاروں اس حیثیت سے کہ ان سے مرکبات مرکب ہوتے ہیں۔ ان کا نام اسطقسات رکھا جاتا ہے۔

حاصل یہ ہے کہ فلاسفہ کی اصطلاح میں عناصر چاروں بسائط کو کہا جاتا ہے یعنی مٹی، آگ، ہوا، پانی۔ عناصر کے مختلف اعتبارات کئے گئے ہیں اور ہر اعتبار سے ان میں الگ الگ نام تجویز کئے گئے ہیں۔ لہذا ان کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ ان بسائط کو عناصر اسلئے کہا جاتا ہے کہ جب مرکبات تحلیل ہوتے ہیں تو انہیں کی طرف منتقل ہوتے ہیں اور مشہور مقولہ ہے کہ "کل شئی یرجع الی اصلہ" ہر چیز اپنی اصل کی جانب لوٹ جاتی ہے۔

عناصر کی وجہ تسمیہ دوسرے لوگوں نے یہ بیان کی ہے کہ ان بسائط سے مرکبات کی ابتداء میں ترکیب ہوتی ہے۔ اور ان کو اسطقس اس لئے کہتے ہیں کہ ان کی طرف مرکبات کی تحلیل ہوتی ہے گویا یہ دونوں ایک دوسرے کے برعکس ہیں۔

وکل واحد منها یخالف الاخر فی صورته الطبیعة ای النوعیة والالشغل کل واحد منها بالطبع حیز الأخر المناسب ترك الکل اذ لا یلزم توافق الکل عند عدم تخالف الکل والتالی باطل اذ کل واحد منها یهرب بطبعه عن حیز غیره فالمقدم مثله،

ترجمہ اور ہر ایک ان میں سے دوسرے کا مخالف ہے اپنی صورت طبیعہ میں یعنی صورت نوعیہ میں، ورنہ تو ہر ایک ان میں سے دوسرے کے حیز کو مشغول کرے۔ اور کل کا ترک کر دینا متن سے مناسب ہے۔ کیونکہ کل کا توافق ضروری نہیں ہے کل کے مخالف ہونے کی صورت میں۔ اور تالی باطل ہے۔ اس لئے کہ ان میں سے ہر ایک اپنی طبیعت کے لحاظ سے دوسرے کے حیز سے بھاگ گیا ہے پس مقدم بھی اسی کے مثل ہے۔

تشریح قولہ کل واحد : یہاں سے ماتن بسائط عنصر کا دوسرا حکم بیان کر رہے ہیں جس کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف۔۔۔ یہاں سے ان کا حکم ثانی بیان کر رہے ہیں وہ یہ کہ عناصر اربعہ میں سے ہر ایک کی صورت نوعیہ مختلف ہے کیونکہ صورت نوعیہ سے آثار صادر ہوتے ہیں اور صورت

نوعیہ ہی حیز کا تقاضا کرتی ہے۔ اگران عناصر میں سے سب کی یا کم از کم دو عنصر کی صورت نوعیہ متحد ہو جائے گی تو خرابی یہ لازم آئے گی کہ عناصر اربعہ سے مختلف آثار کا ظہور نہ ہو سکے گا۔ نہ ہی ہر ایک الگ الگ حیز کا تقاضہ کریں گے جو کہ مشاہدہ کے خلاف ہے لہذا عناصر اربعہ کی صورت نوعیہ کا ایک دوسرے سے مختلف ہونا ضروری ہے۔

"کل واحد منہا" سے جو دعویٰ ماتن نے کیا ہے وہ موجبہ کلیہ ہے اس لئے اس کی دلیل یعنی سالبہ جزئیہ کے ابطال سے پوری ہو سکتی تھی مگر مصنف نے فرمایا "والاشتغل" جو سالبہ کلیہ ہے اس لئے شارح نے فرمایا "المناسب" کہ دعویٰ سے لفظ کل کو ترک کر دینا مناسب ہے۔ تاکہ کلیہ کا طرز نہ ہے۔ نیز ہر عنصر کے مختلف نہ ہونے کی صورت میں صور ضروری نہیں کہ ہر ایک متفق ہی ہو جائے۔ یعنی اگران عناصر اربعہ میں سے بعض عناصر کی صورت نوعیہ ایک دوسرے سے متفق ہو جائے۔ تو بھی یہ صادق آئے کہ کل کی صورت نوعیہ متحد نہیں ہے۔

قولہ اذلا یلزم: یعنی عناصر اربعہ میں سے ہر ایک کا دوسرے کے حیز کو مشغول کر لینا باطل ہے۔

قولہ یھرب: نہ پانی ہوا کے حیز میں ٹھہر سکتا ہے نہ ہوا پانی کے حیز میں۔ اور نہ ہوا آگ کے حیز میں ٹھہر سکتی ہے آگ ہوا کے حیز میں۔

قولہ فالمقدم: اور مقدم یہ تھا کہ عناصر اربعہ میں سے ہر ایک اگر اپنی صورت نوعیہ میں مختلف نہیں ہوگی۔

وكل واحد منها قابل للكون والفساد الصور المحتملة للانقلابات اثنى عشرة حاصلة من مقايسة كل من الاربعة مع الثلثة الباقية فستة منها لا واسطة فيها وهي انقلابات احد العنصرين المتجاورين الى الاخر يعني انقلاب الارض ماء وبالعكس وبالماء هواء وبالعكس والهواء نارا وبالعكس وتعرض المصنف لبيانها واما الستة الباقية فبعضها لا يحصل الا بواسطة واحدة يعني انقلاب الارض هواء وبالعكس والماء نارا وبالعكس وبعضها لا يحصل الا بواسطتين يعني انقلاب الارض نارا وبالعكس هذا ما اشتهر بينهم وقال الشيخ ان الصاعقة تتولد من اجسام نارية فارقتها السخونة وصارت لاستيلاء البرودة على جوهرها متكاثفة فلو صح ما ذكره لكانت اجزاء النار منقلبة الى اجزاء ارضية صلبة

بلا واسطة وايضا قد صرحوا بان النار القوية تحيل الاجزاء الارضية نارا

ترجمہ اور ان میں سے ہر ایک کون و فساد کو قبول کرتا ہے وہ صورتیں جو ان عناصر کے انقلاب کی عقلاً نکلتی ہیں۔ وہ بارہ ہیں جو ان چاروں کو باقی تین عناصر کے ساتھ قیاس کرنے سے حاصل ہوتی ہیں۔ پس ان بارہ میں سے چھ میں کوئی واسطہ نہیں ہے۔ اور وہ چھ صورتیں یہ ہیں کہ دو ایسے عناصر جو ایک دوسرے کے قریب اور دوسرے سے ملے ہوئے ہیں یعنی زمین کا پانی سے بدل جانا۔ اور اس کا عکس۔ اور پانی کا ہوا میں تبدیل ہونا اور اس کا عکس اور ہوا کا آگ بن جانا۔ اور اس کا عکس۔ یہی وہ صورتیں ہیں۔ جن کو مصنف نے ذکر فرمایا ہے۔ اور بہرحال باقی چھ صورتیں جو کہ باقی رہ گئیں۔ تو ان میں سے بعض نہیں حاصل ہوتیں مگر ایک واسطہ کے ذریعہ یعنی ارض کا ہوا میں تبدیل ہونا۔ اور اس کا عکس۔ اور پانی کا آگ بن جانا اور اس کا عکس۔ اور ان میں بعض حاصل نہیں ہوتیں مگر دو واسطوں کے بعد یعنی ارض کا آگ میں تبدیل ہونا اور اس کا عکس۔ یہ وہ صورتیں ہیں جو ان کے یہاں مشہور ہیں۔

اور شیخ نے اپنی کتاب اشارات میں کہا ہے کہ صاعقہ ناری کے اجسام سے پیدا ہوتی ہے۔ جس سے سخونت جدا ہو جاتی ہے اور وہ برودت کے غالب آجانے کی وجہ سے اس کے جوہر میں تکاثف ہو جاتا ہے۔ پس جو شیخ نے ذکر فرمایا ہے۔ صحیح ہے تو البتہ اجزاء ناریہ اجزاء ارضیہ سے بدلنے والے ہو جائیں گے وہ اجزاء ارضیہ جو نہایت پختہ اور سخت ہوتے ہیں۔ اور بلا واسطہ ہوں گے کوئی واسطہ نہیں ہوگا۔ اور حکماء نے اس کی بھی صراحت فرمائی ہے کہ قوی ترین آگ اجزاء ارضیہ کو آگ میں تبدیل کر دیتے ہیں۔

تشریح قولہ وکل منہا: بسائط عنصریہ کا یہ تیسرا حکم مصنفؒ بیان کرتے ہیں۔
قولہ الا بواسطة: اور وہ کسی عنصر کا اپنے مجاور سے تبدیل ہو جانا تو اس میں چار قسمیں حاصل ہو جاتی ہیں۔

قولہ انقلاب الارض: چنانچہ یہ انقلاب پانی کے واسطہ سے ہوا کرتا ہے۔

قولہ وبالعکس: یعنی ہوا کا مٹی ہونا۔ ہوا پہلے پانی میں تبدیل ہوتی ہے پھر پانی مٹی سے بدلتا ہے لہذا ہوا اور ارض کے مابین پانی کا واسطہ ہے۔

قولہ الا بواسطتین: یعنی آگ کا زمین میں بدل جانا۔ اس میں زمین پہلے پانی بنتی ہے، پھر ہوا میں تبدیل ہو جاتا ہے۔ اور اس کے بعد ہوا آگ میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ تو اس میں زمین اور آگ کے درمیان پانی اور ہوا دو واسطے ہیں۔ نیز اس کے عکس میں دو واسطے ہوں گے۔

یعنی آگ سے جب مٹی میں تبدیل ہوتی ہے تو آگ ہوا بنتی ہے پھر ہوا پانی بن جاتی ہے اور پھر پانی مٹی میں تبدیل ہو جاتی ہے۔ یہاں بھی آگ اور مٹی کے درمیان پانی اور ہوا کا واسطہ ہے۔ یعنی دو واسطے ہیں۔ مذکورہ چھ انقلابات میں کسی میں ایک اور کسی میں دو دو واسطے بیان کئے گئے ہیں۔ ان کے بارہ میں شارح فرماتے ہیں کہ "هذا ما اشتهر بينهم" یہ وہ بارہ قسمیں انقلاب کی ہم نے بیان کیا اور جن میں سے بعض کے انقلاب میں دو دو واسطے بھی ہیں۔ یہ مجموعی بارہ صورتیں ہیں۔ جو حکماء کے مابین مشہور ہیں۔

قولہ تحصیل: اس تبدیلی میں بھی درمیان میں کوئی واسطہ نہیں ہے بلکہ مٹی براہ راست بغیر کسی واسطہ کے آگ میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

لان الماء الصافي ينقلب في زمان قليل حجرا يقرب منه في الحجم فلا مجال لان يتوهم ان فيها اجزاء ارضية انعقدت حجرا بعد ذهاب الماء بالتبخر او النضوب وقيل ذلك معاين في عين سيهكوه وهي قرية من بلدة مراغة من بلاد اذربيجان ومادة ينقلب حجرا مرمرا والحجر يحل بالحيل الاكسيرية ماء او ذلك بتصييره ملحا اما بالاحراق او بالسحق مع ما يجري مجرى الملح كالنوشادر ثم اذابته بالماء وقد يقال ان ارباب الاكسير يتخذون مياها حادة يحللون فيها اجسادا صلبة حجرية حتى تصير مياها جارية

ترجمہ کیونکہ صاف پانی بہت قلیل زمانے میں پتھر میں بدل جاتا ہے۔ اور حجم میں بھی اس کے قریب ہوتا ہے۔ لہذا اس کی گنجائش نہیں کہ وہم کیا جائے کہ اس میں اجزاء ارضیہ پہلے سے موجود تھے۔ جو پانی کے خشک ہو جانے کے بعد جم گئے ہیں پانی کا ختم ہو جانا خواہ بخار بن کر ہوا ہو یا زمین پیوست ہو جانے کی وجہ سے ہو۔ اور پانی کا پتھر میں تبدیل ہونا بعض لوگوں نے کہا ہے کہ سیکوہ کے چشمہ میں دیکھا جاتا ہے کہ اور سیکوہ مراغہ کا ایک گاؤں ہے جو آذربیجان میں واقع ہے۔ اس چشمہ کا پانی پتھر میں تبدیل ہو جاتا ہے۔

اسی طرح پتھر بھی مختلف اکسیری تدبیروں کے ذریعہ پانی بن جاتا ہے۔ اور یہ انحلال اس طور پر ہوتا ہے کہ پتھر کو نمک بنا لیتے ہیں۔ یا تو اس کو جلا کر یا پھر جو چیزیں کہ قائم مقام نمک کے ہوتی ہے۔ ان کے گھسنے سے بناتے ہیں، جیسے نوشادر۔ اس کے بعد اسے پانی سے پگھلاتے ہیں

اور کہا جاتا ہے کہ علم اکسیر کے ماہرین نہایت تیز پانی لیتے ہیں جس میں سخت اجسام کو تحلیل کر لیتے ہیں۔ یہاں تک کہ وہ اجسام صلبہ حجریہ بن جاتے ہیں۔

ترجمہ قولہ الضرب: جب مصنف یہ تین باتیں ظاہر کردیں کہ پانی صاف ہو، اور زمانہ کا انقلاب قلیل ہوا ہو اور پانی سے جو پتھر بنا ہے دونوں کا حجم قریب قریب ہے

قولہ ینقلب: کیونکہ پانی کی صفائی زائل ہوکر گدلا ہونے کے لئے زیادہ دنوں تک پانی کا ٹھہرا رہنا اور اس پر زمین کے اجزاء ادھر ادھر سے اڑ کر گرنا ضروری ہے۔ زمانہ بھی قلیل ہے۔ اس لئے اس کا گمان بھی نہیں کیا جاسکتا ہے الحجم دونوں برابر ہے۔ اس لئے یہ بھی نہیں کہا جا سکتا معمولی اجزاء ارضیہ جو پانی میں پہلے سے موجود تھے وہی باقی رہ گئے اور جم کر پتھر بن گئے۔ باقی پانی بخارات کی شکل میں فضا میں اڑ گیا ہے یا پانی زمین میں جذب ہوگیا۔

قولہ میاها جاریا: اس زمانہ میں ایسے ایسے کارخانے ہیں جو لوہے کو پانی کردیتے ہیں نیز دوسری دھاتوں کو پانی میں تبدیل کرکے ضرورت کی مختلف چیزیں بناتے ہیں لوہے کے سریے اور نہ جانے ہزاروں سائز کے المونیم کے برتن اور نہ معلوم کتنی ایجادات ہوچکی ہیں۔ جنہوں نے ان فلسفی نظریات کی تائید کردی ہے

وكذا الهواء ينقلب ماء كما يرى في قلل الجبال فانه يغلظ الهواء لشدة البرودة ويصير ماء ويتقاطر دفعة من غير ان ينساق اليها سحاب من موضع اخر او ينعقد من بخار متصاعد والشيخ حكى انه شاهد ذلك في جبال طبرستان وطوس وغيرهما وقد يشاهد اهل المساكن الجبلية امثال ذلك كثيرا، و الماء ايضا ينقلب هواء بالحر كما يشاهد في الثياب المبلولة المطروحة في الشمس وعند غليان القدر،

ترجمہ ایسے ہی ہوا بھی پانی میں تبدیل ہوجاتی ہے جیسا کہ بڑے بڑے پہاڑ کی چوٹیوں پر اس کو دیکھا جاتا ہے کیونکہ ہوا غلیظ ہوجاتی ہے برودت کی شدت کی بنا پر اور پھر وہی ہوا پانی بن جاتی ہے اور دفعۃً قطرہ بن کر ٹپک پڑتی ہے بغیر اس کے کہ وہاں کوئی بادل دوسری جگہ سے پہونچے یا کسی بخار سے جو کہ زمین سے صعود کرکے فضا میں پہونچے اور جم جائے ایسا بھی نہیں ہوا اور شیخ نے حکایت کی ہے کہ میں نے طبرستان میں اور طوس کے پہاڑوں میں اس کا مشاہدہ کیا،

ان کے علاوہ دوسرے پہاڑوں میں بھی۔ اور اسی طرح وہ لوگ جو بڑے بڑے پہاڑی علاقوں میں رہتے اور بستے ہیں اس قسم کے واقعات کثرت سے مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور پانی بھی سورج کی حرارت سے گرم ہوکر ہوا میں تبدیل ہوجاتا ہے۔ جیسا کہ تر کپڑوں میں کہ ان کو دھوپ میں ڈالدیا گیا ہو۔ اور ہانڈی کے جوش مارنے کے وقت بھاپ ہانڈی کے اوپر سے فضا میں جاتی ہوئی محسوس اور مشاہد ہوتی ہے۔

تشریح قولہ فانہ: کیونکہ پہاڑوں کی بلند ترین چوٹیوں پر برودت زیادہ ہونے کی وجہ سے وہاں کی فضا میں سردی آجاتی ہے اور ماحول سرد ہوکر کثیف ہوجاتا ہے اور کثیف ہوکر ثقیل ہونے کی وجہ سے پہاڑوں میں کبھی پانی کبھی برف کی شکل میں گرتا ہے

قولہ من بخار: اور دوسری وجہ یہ بھی ہے کہ پہاڑوں کی بلند چوٹیوں پر جب بخارات زمین سے اٹھ کر پہونچتے ہیں تو وہاں کی شدت برودت کی وجہ سے جم جاتے ہیں اور زمین پر قطرات بن کر ٹپک جاتے ہیں۔

ہندوستان کے شمالی حصہ میں ہمالیہ کی چوٹی، شملہ، مسوری، کشمیر کے شمالی حصہ میں اس قسم کے مناظر بہت دیکھنے میں آتے ہیں۔ سردی کے موسم میں تو زمین برف سے بالکل ڈھک جاتی ہے۔

وكذا الهواء ينقلب نارا كما في كور الحدادين اذا اشتد المنافذ التي يدخل فيها الهواء الجديد دائما في النفخ والنار ايضا ينقلب هواء كما يشاهد في المصباح فان ماينفصل عن شعلته لو بقيت نارا لرأيت ولاحرقت سقف الخيمة فاذن انقلبت هواء وايضا النار الكائنة في كور الحدادين تنطفي وتصير هواء،

ترجمہ اور ایسے ہی ہوا آگ میں تبدیل ہوجاتی ہے۔ جیسا کہ لوہاروں کی بھٹی میں اس کو دیکھا جاسکتا ہے۔ جب بھٹی کے سوراخ بالکل بند کر دیئے جائیں، کہ جن سے جدید ہوا داخل ہوتی ہو۔ اور بھٹی کو پھونکنے میں پورا زور لگا دیا جائے۔ اور آگ بھی ہوا بن جاتی ہے۔ جیسا کہ چراغ کی لَو میں اس کو دیکھا جاسکتا ہے کیونکہ چراغ کے شعلہ سے جو چیز جدا ہوتی ہے اگر آگ ہی رہ جاتی تو نظر آتی اور خیموں کی چھت جلا دیتی۔ تو اس وقت وہ ہوا میں تبدیل ہوجاتی ہے۔ اسی طرح وہ آگ کہ جو لوہاروں کی بھٹی میں موجود ہوتی ہے، وہ بجھ کر ہوا بن جاتی ہے۔

ترجمہ

قولہ کما فی کور: مشاہدہ کیا جاتا ہے کہ لوہار جب بھٹی کو سلگانے کے لئے اپنی مشلک کے ذریعہ ہوا چلا کر بھٹی کے منہ پر اس کو دباتا ہے تو ہوا بھٹی سے نکلتی اور آگ کی لپٹ کی صورت میں باہر نکلتی ہے

قولہ لاحوقت: کیونکہ آگ کا سلسلہ چھت تک پہونچ رہا ہے مگر ہوتا یہ ہے کہ چراغ کا شعلہ تھوڑی دور اوپر پہونچکر دھواں بن جاتا ہے پھر ہوا بن جاتا ہے۔ اور ہوا نظر نہیں آتی ہے۔ اس لئے ہم اس کو دیکھ نہیں پاتے۔

قولہ فاذنہ: اور تجربہ سے معلوم ہو گیا ہے کہ آگ بھی ہوا میں تبدیل ہو جاتی ہے۔

ونقول ایضا الکیفیات العنصریۃ زائدۃ علی الصور الطبعیۃ لانہا تستحیل فی الکیفیات مثل التسخن والتبرد مع بقاء الصور الطبعیۃ بذواتہا ولو کانت الکیفیات نفس الصور الطبعیۃ لاستحال ذلک لا یخفی علیک ان ما ذکرہ غیر ظاہر فی جمیع الکیفیات لسائر العناصر والبسائط سواء کانت حقیقۃ او اضافیۃ لیشمل الکلام المزاج الثانی و یکون تعریف المزاج جامعا اذا تصغرت واجتمعت وتماست فی المرکب وفعل بعضہا فی بعض بقواہا ای کیفیاتہا المتضادۃ،

ترجمہ

اور ہم نیز کہتے ہیں کہ کیفیات عنصریہ ان کی طبعی صورتوں سے زائد ایک چیز ہوتی ہے کیونکہ عناصر کیفیات میں تبدیل ہوتے رہتے ہیں جیسے تسخن، تبرد اور صورت طبعیہ بذاتہ باقی رہتی ہے۔ اور اگر کیفیات صور طبعیہ ہی ہوتیں تو البتہ یہ محال ہوتا۔ آپ پر یہ بات مخفی نہ رہے کہ جو مصنف نے ذکر فرمایا ہے وہ جمیع عناصر کی کیفیات میں ظاہر نہیں ہوا اور بسائط خواہ حقیقیہ ہو یا اضافیہ، تاکہ کلام مزاج بھی شامل ہو جائے اور مزاج کی تعریف جامع ہو جائے۔ جب ان کے اجزاء چھوٹے چھوٹے ہوں اور ایک جگہ جمع ہو جائیں اور ایک دوسرے سے مل جائیں مرکب میں اور ہر عنصر اپنی اپنی قوت کا اثر اس میں ڈالے یعنی وہ اپنی کیفیات متضادہ میں،

تشریح

قولہ الکیفیات، مثلاً نار میں حرارت، الماء میں برودت ورطوبت، ہوا میں برودت ویبوست، مٹی میں یبوست اور ثقل اور کثافت وغیرہ تو یہ ساری کیفیات عنصریہ ان عناصر کی صورت طبعیہ سے زائد ہوتی ہیں۔ عین حقیقت نہیں ہوتی۔

قولہ لا یخفی: شارح اس مذکورہ اصول پر اعتراض کرتے ہیں کہ آپ کا یہ کہنا کہ ان عناصر کی

صورت طبعیہ بدستور باقی رہ جاتی ہے۔ اور ان کی کیفیات تبدیل ہوجاتی ہیں۔ ہم کو اس میں اعتراض ہے

قولہ بسائط العناصر: مصنف ماتن نے تبدیل کی جو صورتیں بیان کی ہیں۔ ان سے۔ یہ بات تمام عناصر میں ظاہر نہیں ہوتی۔ البتہ بعض میں ظاہر ہوتی ہیں۔ لہذا مصنف کا کلیت کا دعوی تسلیم نہیں ہے۔ ہاں اگر تبدیلی کا حکم بعض عناصر کے لئے عائد کرتے تو ہم مان لیتے مگر اس صورت میں ان کا یہ دعوی ثابت نہیں ہوتا کہ ان عناصر کی صورت طبعیہ بذاتہ باقی رہتی ہے۔ اور کیفیات بدلتی رہتی ہیں۔

قولہ والبسائط: یہاں سے ماتن عنصریات کا پانچواں حکم بیان کر رہے ہیں اور اس سے مزاج کی تعریف بھی واضح ہوجائے گی

قولہ حقیقۃ: یعنی یہ نفس الامر میں بھی بسیط ہوں اور ان میں اجسام مختلفہ سے ترکیب نہ پایا جاتا ہو جیسے عناصر اربعہ ہیں کہ یہ بسیط محض ہیں۔ دوسرے اجسام سے ملکر نہیں تیار ہوتے۔ یا عناصر بسیط اضافی ہوں یعنی بعض اعتبار سے بسیط ہوں لیکن دوسرے اعتبار سے یہ خود بھی مرکب ہوں مثلاً وہ اجسام جن سے مرکب کرکے کوئی چیز تیار کی گئی ہو۔ جیسے تخت کے اجزاء تخت کے لئے جن سے تخت مرکب ہے۔ اس میں ان اجزاء ترکیبیہ کو بسیط کہا جاتا ہے۔ تو فی نفسہ اجزاء میں خود بھی ترکیب پائی جاتی ہے۔ نیز یہ اجزاء اس کے مقابلے میں قلیل ہوں گو خود اجسام مختلفۃ الطبائع سے مرکب ہی کیوں نہ ہوں، جیسے زیبق کبریت۔ اگرچہ فی نفسہ یہ اجسام ہیں اور خود مرکب ہوتے ہیں مگر اس حیثیت سے کہ ان کو خاص وزن سے مرکب کرکے سونا یا چاندی بنائے جاتے ہیں۔ اس لئے ان اجزاء کو سونا یا چاندی کی بہ نسبت بسائط اضافیہ کہتے ہیں۔

قولہ لیشمل: خلاصہ یہ نکلا کہ ہم نے بسائط عنصریہ کی تعریف میں عموم کرکے بسائط حقیقیہ اور اضافیہ دونوں کو شامل کرکے تعریف عام کی ہے تاکہ آنے والا کلام جو درحقیقت مطلق مزاج کی تعریف بیان کرنے کے لئے لایا گیا ہے مزاج ثانی کو بھی شامل ہوجائے۔ اور اس طرح مزاج کی تعریف ایک جامع تعریف ہوجائے گی۔

مزاج ایک متوسط کیفیت کا نام ہے جو ان بسائط کے باہم اجتماع اور ایک دوسرے کے ملنے اور ہر ایک کے دوسرے کی کیفیت کو توڑنے کے نتیجہ میں پیدا ہوتی ہے اسی کیفیت متوسطہ کا نام مزاج ہے۔

قيل المراد بتضاد الكيفيات ههنا هو التخالف مطلقا لا التضاد الحقيقي

المصطلح الذی یکون بین الشیئین فی غایۃ الخلاف والا لم یکن الکلام متناولا للمزاج الثانی کمزاج الذھب الحاصل من امتزاج الزیبق والکبریت لان مزاج الزیبق لیس فی غایۃ البعد عن مزاج الکبریت لتشابھھما ورد ذلک بانہ لاحاجۃ الی حمل الکلام علی خلاف المصطلح فان المرکبات بعضھا حار وبعضھا بارد وبعضھا رطب وبعضھا یابس فکما بین السواد والبیاض علی الاطلاق تضادا وغایۃ الخلاف کذالک بین الحرارۃ والبرودۃ والرطوبۃ والیبوسۃ وکسر کل واحد منھا سورۃ کیفیۃ الاخر۔

ترجمہ اور کہا گیا ہے کہ کیفیات کے تضاد سے مراد یہاں پر وہ ایک عنصر کی کیفیت کا دوسرے عنصر کی کیفیت کے مطلقاً خلاف ہوتا ہے۔ حقیقی اصطلاحی جو کہ دو چیزوں کے درمیان انتہائی مخالف ہوتا ہے۔ مراد نہیں ہے۔ ورنہ کلام مزاج ثانی کو شامل نہ ہوتا، جیسے کہ سونے کا مزاج جو کہ زیبق اور پھٹکری کے ملانے سے پیدا ہوتا ہے۔ اس لئے کہ زیبق کا مزاج کبریت کے مزاج سے غایت بعد میں نہیں ہے۔ اس لئے کہ دونوں ایک دوسرے کے مشابہ ہیں اور اس کو رد کر دیا گیا ہے کہ مصنف کے کلام کو اصطلاح کے خلاف حمل کرنے کی کوئی حاجت نہیں ہے۔ اس لئے کہ مرکبات میں بعض حار اور بعض بارد و بعض رطب اور بعض یابس ہوتی ہیں تو جس طرح سواد و بیاض میں علی الاطلاق تضاد ہے۔ اور غایت درجہ کا اختلاف ہے۔ اسی طرح حرارت اور برودت کے درمیان اور رطوبت و یبوست کے درمیان غایت درجہ کا اختلاف پایا جاتا ہے اور ہر ایک ان میں سے دوسرے کی تیزی کی کیفیت کو توڑتا ہے۔

تشریح قولہ التضاد الحقیقی: حقیقی اصطلاحی تضاد یہ ہے کہ دو وجودی چیزوں کا اس حیثیت سے ہونا کہ محل واحد، زمان واحد، جہت واحد میں اجتماع ممکن نہ ہو۔ نیز دونوں میں سے ایک کا سمجھنا دوسرے پر موقوف بھی نہ ہو۔

الظاھر ان مذھبہ ما ذھب الیہ بعض المحققین من ان الفاعل الکاسر ھو نفس الکیفیۃ والمنفعل المنکسر ھو سورۃ الکیفیۃ لانفسھا فان الحرارۃ مثلا تکسر سورۃ البرودۃ تکسر سورۃ الحرارۃ وانکسار

سورة البرودة لا یجب ان یکون بسورة الحرارة بل یحصل ذلك بنفس الحرارة فان الماء الفاتر اذا امتزج بالماء الشدید البرد یکسر سورة برودتها وکذلك انکسار سورة الحرارة لا یلزم ان یکون بسورة البرودة بل قد یحصل بنفس البرودة اذ الماء القلیل البرود اذا امتزج بالماء الشدید الحر انکسر سورة حرارتها توسطا ما بین الکیفیات المتضادة بحیث یستسخن بالقیاس الی البرودة ویستبرد بالقیاس الی الحرارة وکذا الحال فی الرطوبة والیبوسة متشابهة فی جمیع اجزائه یعنی یکون الحاصل من تلك الکیفیة فی کل جزء من اجزاء المرکب مماثلا للحاصل فی جزء اخر ای یساویه فی الحقیقة النوعیة من غیر تفاوت الا بالمحل وهی المزاج

ترجمہ ظاہر ہے کہ مصنف کا مذہب وہ ہے کہ جس طرف بعض محققین گئے ہیں، کہ کاسر اور فاعل نفس کیفیت ہوتی ہے اور منفعل اور منکسر کیفیت کی تیزی ہوتی ہے خود کیفیت نہیں ہوتی۔ مثلاً حرارت، برودت کی تیزی کو توڑتی ہے اور برودت کی تیزی کا منکسر ہونا ضروری نہیں ہے کہ وہ حرارت کی تیزی کی وجہ سے ہو بلکہ یہ نفس حرارت سے بھی حاصل ہو جاتی ہے۔ اس لئے کہ نیم گرم پانی جب تیز ٹھنڈے پانی میں شامل ہوگا تو وہ پانی تیز برودت کو توڑ دے گا۔ اسی طرح حرارت کی تیزی کا توڑنا ضروری نہیں کہ برودت کی تیزی سے حاصل ہو۔ بلکہ کبھی نفس برودت سے بھی حاصل ہو جاتا ہے۔ اس لئے وہ پانی جس میں برودت قلیل ہے جب تیز گرم پانی میں شامل ہو جاتا ہے تو اس کی حرارت کی تیزی کو توڑدیگا تو اس سے ایک متوسط کیفیت حاصل ہوگی۔ یعنی متضاد کیفیات کے درمیان متوسط کیفیت اس طور پر کہ برودت کے مقابلہ میں تو گرم ہو اور حرارت کے مقابلے میں بارد ہو اور یہی حال رطوبت اور یبوست کا تمام اجزاء میں مساوی ہے۔ یعنی یہ کیفیت جو مرکب کے اجزاء میں سے ہر جزء میں پائی جاتی ہے وہ مماثل ہو اس کیفیت کے جو دوسرے جزء میں پائی جاتی ہے؛ یعنی حقیقت نوعیہ میں اس کے مساوی ہو اور کوئی تفاوت نہ ہو، علاوہ محل کے۔ اسی کیفیت معتدلہ کا نام مزاج ہے۔

تشریح قولہ ما قال بعض؛ گویا ہر عنصر میں سید شریف دو عنصر مانتے ہیں۔ ایک نفس کیفیت دوسرے کیفیت میں شدت، مثلاً آگ میں نفس حرارت اور حرارت کی تیزی، یہ دو کیفیتیں ہیں۔ تو ہر عنصر اجتماع کے وقت اپنی نفس کیفیت سے دوسرے کے زائد اثر کو توڑتا ہے۔

نفس کیفیت کو نہیں توڑتا ہے۔ لہذا تمام عناصر کی نفس کیفیت تو باقی رہتی ہے۔ مگر فوران اور شدت کیفیت کی ختم ہوجاتی ہے۔

قولہ وکذا الحال: کہ رطوبت کے مقابلے میں یبوست پائی جاتی ہے اور یبوست کی بہ نسبت رطوبت کے اس کے اندر یبوست پائی جاتی ہے۔

قولہ من غیر تفاوت: کہ کسی جزء میں کوئی کیفیت غالب اور دوسرے جز کی کیفیت مغلوب ہو ایسا نہ ہو۔

قولہ الا بالمحل: اس طور پر کہ مزاج کے کسی جگہ میں کوئی کیفیت حلول کئے ہوئے ہو اور دوسری جگہ پر کوئی اور۔ اس قسم کا فرق چونکہ مساوات کے منافی نہیں ہے لہذا اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔

قولہ ھی المزاج: عناصر کی ترکیب، اور اس ترکیب کے ساتھ ہر ایک جزء کا دوسرے جزء کی تیزی کو توڑ کر باہم مل جانا اور ملنے سے ایک معتدل اور نئی کیفیت وجود میں آنا، اسی کو مزاج کہتے ہیں۔

فصل

فی کائنات الجو

ھی ما یحدث من العناصر بلا مزاج ووجہ التسمیۃ ان اکثر ما یحدث فی الجو ای ما بین السماء والارض اما السحاب والمطر وما یتعلق بھما فالسبب الاکثری فی ذلک تکاثف اجزاء البخار وھو اجزاء ھوائیۃ تمازجھا اجزاء صغار مائیۃ تلطفت بالحرارۃ بحیث لا تمایز بینھما فی الحس لغایۃ الصغر الصاعد لان ما یجاور الماء من الھواء یستفید کیفیۃ البرد من الماء قیل ھذہ المقدمۃ لیست تعلیلا لما قبلھا بل ھی مقدمۃ تفیدنا فی اثناء البحث حیث قال فان کان کثیرا انعقد ینعقد سحابا ماطرا اقول یمکن توجیہ الکلام بان لا تکون ھذہ المقدمۃ مستدرکۃ ھھنا بان یقال قد ذکروا ان للھواء اربع طبقات، الاولی ما یمتزج مع النار وھی التی تتلاشی فیھا الادخنۃ المرتفعۃ عن السفل وتتکون فیھا الکواکب ذوات الاذناب والنیازک وما یشبھھا، الثانیۃ الھواء الغالب وھی التی تحدث فیھا الشھب،

فصل

فضائی کائنات کے بیان میں

فضائی کائنات وہ ہے جو عناصر سے پیدا ہوتی ہیں بغیر مزاج کے ۔ اور ان کو کائنات جو کہتے ہیں ۔ اس وجہ سے کہ ان میں سے اکثر فضا میں پیدا ہوتے ہیں یعنی اس حصہ میں جو آسمان اور زمین کے مابین ہے ۔ بہرحال بادل اور بارش اور جو ان سے متعلق ہیں تو ان میں سبب اکثری اجزاء بخار کا کثیف ہونا ہے ۔ وہ ہوا کے اجزاء ہیں جن کے ساتھ پانی کے باریک اجزاء شامل ہوجاتے ہیں اور حرارت کیوجہ سے نہایت لطیف ہوجاتے ہیں ۔ اس طور پر کہ ان کے درمیان کوئی امتیاز باقی رہ جاتا جس میں غایت صغر کی وجہ سے ، اور یہ بخار صعود کرنے والا ہے اس لئے کہ ہوا کا وہ حصہ جو پانی سے ملا ہوا ہے وہ پانی سے برودت کی کیفیت کا استفادہ کرتا ہے ۔

اور کہا گیا ہے کہ یہ مقدمہ ماقبل کی علت نہیں ہے بلکہ یہ ایک ایسا مقدمہ ہے جو اثنا بحث میں فائدہ دے گا ۔ جہاں پر مصنف نے فرمایا ہے کہ " فان کان کثیرا فقد ینعقد سحابا ماطرا " میں کہتا ہوں کہ اس عبارت کی توجیہ ممکن ہے بایں طور کہ یہ مقدمہ یہاں پر بیکار نہ ثابت ہو ۔ مثلاً یوں کہا جائے کہ حکماء نے ذکر کیا ہے کہ ہوا کے چار طبقے ہیں ۔ اول طبقہ جو نار کے ساتھ ملا ہوا ہے ۔ یہ وہ مقام ہے جہاں دخان نیچے سے اوپر پہونچ کر گرم ہوجاتا ہے ۔ اور اسجگہ دمدار ستارے اور نیزے اور وہ جو ان کے مشابہ ہیں بنتے ہیں ۔ دوسرا طبقہ ہوائے غالب کا ہے ۔ یہ وہ مقام ہے جس میں شہاب بنتے ہیں ۔

تشریح قولہ فصل : جو کے معنی ہوا کے ہیں ۔ دوسرا معنی مابین السماء والارض ہے ۔ یعنی فضاء ۔ چونکہ اس میں کوئی مزاج اصطلاحی نہیں پایا جاتا جس طرح بسائط عنصریہ میں کوئی مزاج نہیں ہوتا اس مناسبت سے مصنف نے بسائط عنصریہ کے بعد کی کائنات کا بیان شروع فرمایا ۔ کائنات جو وہ کہلاتے ہیں جو عناصر سے پیدا ہوتے ہیں بغیر مزاج کے ۔ کیونکہ مزاج کے لئے ترکیب تام اور عناصر اربعہ دونوں کا پایا جانا ضروری ہے اور کائنات جو کے لئے ضروری نہیں کہ تمام عناصر سے مرکب ہوں یا ترکیب تام کے نتیجہ میں پیدا ہوں ۔ اسی لئے شارح نے بلا مزاج کی قید کا اضافہ کیا ہے تاکہ اس کی طرف اشارہ ہوجائے اور اس کائنات کو کائنات جو کی وجہ تسمیہ شارح یہ بیان کرتے ہیں کہ ان کائنات میں سے اکثر وبیشتر فضا میں ہی پیدا ہوتے ہیں ۔ یعنی آسمان وزمین کے درمیان والے حصہ میں پیدا

ہوتے ہیں اس لئے جائے پیدائش کی طرف منسوب کرکے کائنات کو کائنات جَو کہتے ہیں۔

قولہ بلامزاج : اسلئے کہ مزاج کے لئے ترکیب تام ہونا چاہیئے اور ترکیب تام کے لئے عناصر اربعہ کی آمیزش ہونا چاہیئے۔ اوران کائنات میں اول تو ترکیب ضروری نہیں۔ نیز اگر ہو تو ترکیب تام تو مطلقاً ضروری نہیں ہے اس لئے شارح نے بلامزاج کی قید لگائی

قولہ ما یجاورہ : سوال پیدا ہوتا ہے کہ بخارات میں کثافت کیونکر پیدا ہوسکتی ہے کیونکہ بخارات تو نہایت لطیف ہوتے ہیں۔ تو اسی کے جواب میں ماتن نے یہ کہا ہے۔

قولہ کیفیۃ البرودۃ : کیونکہ بخارات کے تعداد کم اور پانی کی تعداد زیادہ ہے۔ اسلئے پانی کی برودت کا اثر پانی کے اوپر کی فضا تک پہونچتا ہے۔ اور اس کے نتیجہ میں بخارات پانی کی مجاورت سے استفادہ کرکے برودت کی کیفیت حاصل کر لیتے ہیں

قولہ مستدرکۃ : جیسا کہ کہا گیا ہے کہ یہ علت ہے۔

قولہ الثانی : اس وجہ سے کہ یہاں اس طبقہ میں ہوا کا اثر بہت کم ہوتا ہے اور ہوا زائد ہوتی ہے۔ اس لئے ہوا کا اثر اس پر غالب نہیں رہتا ہے۔ اس طبقہ میں انہیں بخارات سے شہاب ثاقب تیار ہوتے ہیں اور ادھر ادھر فضا میں کھوتے نظر آتے ہیں۔

یہ فلاسفہ کی اپنی رائے ہے۔ اہل اسلام کا اس سے اتفاق ضروری نہیں ہے کیونکہ قرآن میں ہے۔ "فاتبعہ شہاب ثاقب" فرشتے شیاطین کا تعاقب کرتے ہیں۔ اور اس کو بھسم کردیتے ہیں۔

الثالثۃ الهواء البارد المختلط بالاجزاء المائیۃ ولا تصل الیہ اثر شعاع الشمس بالانعکاس من وجہ الارض وتسمی طبقۃ زمھریۃ ومنشاء السحاب والرعد والبرق والصاعقۃ۔ الرابعۃ الهواء الکثیف الذی یصل الیہ اثر شعاع الشمس بالانعکاس من وجہ الارض والطبقتان الاولیان منھا مجاورتان للنار والاخریان للماء،

ترجمہ

اور تیسرا درجہ ہوا بارد کا ہے جو اجزاء مائیہ سے مخلوط ہوتا ہے اور اس پر سورج کی شعاعوں کا اثر زمین کی سطح سے منعکس ہوکر نہیں پہونچتا اس طبقہ کا نام طبقہ زمہریریہ ہے۔ یہ طبقہ سحاب، رعد، برق، صاعقہ کے بننے کا مقام ہے۔ اور چوتھا طبقہ ہوائے کثیفہ کا ہے۔ یہ وہ مقام ہے کہ اس تک سورج کی شعاعوں کا اثر پہونچتا ہے زمین سے منعکس ہوکر۔ اور پہلے دونوں طبقے نار کے مجاور ہیں۔ اور دوسرے دونوں طبقے پانی کے

قریب ہیں۔

تشریح

قولہ الثالثۃ: لیکن عین القضاۃ نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ علم ہیئت کے قانون کے لحاظ سے معلوم ہوتا ہے کہ شعاعوں کا اثر ۱۸ فرسخ تک پہونچتا ہے لہذا اس مسافت میں لامحالہ اثر پہونچے گا اور بخارات پر کرنوں کا اثر پہونچنا چاہئے جبکہ انہیں شعاعوں کی حرارت کی وجہ سے اجزاء بخاریہ اوپر کی جانب صعود بھی کرتے ہیں تو یہ کہنا کہ شعاعوں کا اثر نہیں پہونچتا محل نظر ہے۔

قولہ الطبقتان: مصنف کے کلام کی توجیہ کے بارے میں پہلی تمہید پوری ہوئی اب یہاں سے کلام کی توجیہ کا دوسرا مقدمہ شارح بیان کرتے ہیں۔

قولہ للماء: حاصل یہ نکلا کہ مذکورہ بالا فضاء کے چاروں طبقے کی تقسیم اس طرح ہے کہ سب سے اوپر کا کرۂ نار ہے۔ اور تحت میں زمین کے اوپر پانی ہے۔ فضاء کے چاروں طبقے میں سے دو طبقے کرہ نار کے قریب ہیں۔ اور آگ کے اثرات سے متاثر ہوتے ہیں اور نیچے کے دونوں طبقے پانی سے قریب ہیں۔ جو برودت کا اثر قبول کرتے ہیں۔

فحاصل کلامہ ان کلامن الطبقتین الاخریین یستفید کیفیۃ البرد من مخالطۃ الاجزاء المائیۃ لکن الطبقۃ الرابعۃ لاتبقی علی صرافۃ برودتہا التی اکتسبتہا من مخالطۃ تلک الاجزاء المائیۃ لوصول اثر شعاع الشمس الیہا بالانعکاس

ترجمہ

پس مصنف کے کلام کا حاصل یہ ہے کہ آخر کے دونوں طبقے برودت کی کیفیت کا استفادہ کرتے ہیں اجزاء مائیہ کی مخالطت کی وجہ سے لیکن طبقہ اپنی خالص برودت پر باقی نہیں رہتا جس کا اس نے ان اجزاء کی مخالطت سے استفادہ کیا ہے یعنی اجزاء مائیہ سے سورج کی شعاعوں کے اثر کے پہونچنے کی وجہ سے ان تک منعکس ہونیکی وجہ سے۔

ثم الطبقۃ الثالثۃ التی ینقطع عنہا تاثیر شعاع الشمس تبقی باردۃ فاذا بلغ البخار فی صعودہ الیہا تکاثف بواسطۃ البرد فان لم یکن البرد قویا اجتمع ذلک البخار وتقاطر للثقل الحاصل من التکاثف والانجماد فالمجتمع ھو السحاب والمتقاطر ھو المطر وان کان البرد قویا فاما ان یصل البرد

الی اجزاء السحاب قبل اجتماعها ولا یصل قبل اجتماعها بل یصل بعدہ فان وصل قبل اجتماعہ اینزل السحاب ثلجا وان لم یصل قبل اجتماعها بل وصل بعدہ ینزل برد ابفتح الراء،

ترجمہ پھر طبقہ ثالثہ وہ ہے کہ جہاں سورج کی شعاعوں کا اثر ختم ہوجاتا ہے۔ اور یہ بارد باقی رہ جاتا ہے۔ پس جب بخار صعود کرکے اس کے پاس پہونچتا ہے تو برودت کے توسط سے یہ کثیف ہوجاتا ہے۔ پس اگر برودت قوی نہ ہوتی تو یہ بخار مجتمع ہوجاتے اور ثقل کی وجہ سے قطرہ بن کر ٹپک پڑتے ہیں۔ وہ ثقل جو کثافت کی وجہ سے پیدا ہوجاتا ہے تو مجتمع وہ سحاب ہے۔ اور قطرہ ٹپکنے والا وہ مطر ہے۔ اور اگر برودت قوی ہے پس اگر ٹھنڈا اجزاء سحاب تک ان کے جمع ہونے سے پہلے پہونچ گئی۔ یا نہ پہونچی بلکہ بعد میں پہونچی۔ پس اگر اجتماع سے قبل پہونچی تو برف بن کر گرتے ہیں۔ اور اگر اجتماع سے پہلے ہی نہ پہونچی، اجتماع کے بعد پہونچی تو اولہ بن کر نازل ہوتی ہے۔

تشریح قولہ فالمجتمع: عام لوگ تو یہ خیال کرتے ہیں کہ یہ بخارات یا بادل آسمانوں میں ہوں گے۔ حالانکہ وہ صرف طبقہ ہوا ہی میں رک جاتے ہیں اور پر نہیں پہونچ پاتے اہل سائنس نے بادلوں کی بلندی زیادہ سے زیادہ دو میل بتائی ہے۔

واما اذا وصل البخار الی الطبقة البارده لقلة الحرارة الموجبة للصعود فان کان کثیرا منہ ینعقد سحابا ماطرا اذا اصابہ البرد کما حکی الشیخ انہ شاهد البخار قد صعد من اسافل بعض الجبال صعودا یسیرا وتکاثف حتی کانہ مکبة موضوعة علی وهدة وکان هو فوق تلك الغمامة فی الشمس وکان من هو تحتہ من اهل القریة التی کانت هناك یمطرون وقد لاینعقد یسمی ضبابا وترتفع بادنی حرارة تصل الیہ لکثرة لطافتہ وان کانت قلیلا فاذا ضربہ البرد ای برد اللیل فان لم ینجمد فهو الطل وان انجمد فهو الصقیع، ونسبتہ الی الطل کنسبة الثلج الی المطر وقد یتکون السحاب من انقباض الهواء بالبرد الشدید فیحصل حینئذ منہ الاقسام المذکورة ولذا قید المصنف السبب فیما سبق بالاکثر

. . . .

ترجمہ

اور بہر حال جب بخار طبقہ باردہ تک نہیں پہونچ پاتا اس حرارت کی کمی کی وجہ سے جو بخارات کے صعود کے لئے موجب تھی، پس اگر بخار کثیر مقدار ہے تو برسنے والا بادل بن کر منعقد ہو جاتا ہے۔ جب کہ اس کو برودت پہونچ جاتی ہے۔ شیخ نے بیان کیا ہے کہ بعض پہاڑوں کے نیچے سے میں نے دیکھا بخارات اوپر کو چڑھے ابھی تھوڑی دور پہونچے تھے کہ کثیف ہو گئے گویا ایسا معلوم ہوتا ہے کہ سرپوش زمین کی پشت پر رکھا ہوا ہے۔ اور شیخ اپنے کو فرماتے ہیں کہ اور ان بادلوں سے اوپر میں تھا دھوپ میں، اور جو لوگ بادل کے نیچے دیہاتی تھے ان پر بارش ہو رہی تھی۔ اور کبھی یہ بخارات منعقد نہیں ہوتے تو ان کا نام کہر رکھا جاتا ہے۔ اور یہ معمولی سی حرارت سے ختم ہو جاتے ہیں زیادہ لطیف ہونے کی وجہ سے۔ اور اگر بخارات قلیل مقدار میں ہوئے تو جب اس پر بردنے اثر کیا یعنی رات کی ٹھنڈک نے، تو اگر منجمد نہیں ہو سکا تو وہ شبنم ہے اور اگر منجمد ہو گیا تو یہ صقیع ہے۔ یعنی پالہ، اس کی نسبت طل کی طرف وہی ہے جو مطر کی طرف ثلج کی ہے۔ اور کبھی بادل وجود میں آجاتا ہے اس سبب سے کہ ہوا ٹھنڈک کے ساتھ کثیف ہوتی ہے۔ یعنی بر د شدید کی وجہ سے تو اس سے مذکورہ اقسام حاصل ہوتی ہیں۔ اسی لئے مصنف نے ما سبق میں اکثری کی قید لگایا۔

تشریح

قولہ موضوعتہ: بخارات زمین سے معمولی بلند تھے اور شیخ پہاڑ کے اوپر تھے اور وہیں سے یہ منظر نیچے کی طرف اپنی نگاہوں سے دیکھ رہے تھے۔

قولہ ضبابا: سردی کے موسم میں صبح کو کثرت سے فضا میں کہر نظر آتا ہے اور جیسے جیسے سورج میں تیزی آتی جاتی ہے یہ کہر ختم ہوتا جاتا ہے حتی کہ دوپہر تک فضا بالکل صاف ہو جاتی ہے

قولہ الصقیع: بخارات سرد ہو کر منجمد ہو جانے کے بعد پالہ زمین پر سفید چادر کی طرح فرش جاتا ہے اور اس وقت کی کھیتی سے فصل کو بہت نقصان ہوتا ہے۔ شدت برودت سے فصل جل کر خشک ہو جاتی ہے

قولہ کنسبۃ الثلج: بخارات میں انجماد پیدا ہونے کے بعد ثلج پیدا ہوتا ہے۔ اور انجماد سے پہلے وہ مطر کہلاتے ہیں۔ اسی طرح صقیع زیادہ جمود کے بعد بنتا ہے۔ اور طل انجماد سے پہلے بنتا ہے دونوں میں بخارات کی مقدار معمولی ہوتی ہے۔ زیادہ بخارات نہیں ہوتے۔

قولہ حینئذ: یعنی ہوا جب شدید یہ برودت کی وجہ سے اس میں محبوس ہو جاتی ہے تو اس حبس کے نتیجہ میں اس محبوس ہوا سے مطر، ثلج، برد، طل اور صقیع پیدا ہو جاتے ہیں

قولہ قید: چونکہ مطر، ثلج وغیرہ مصنف کے نزدیک بخارات صاعدہ کے علاوہ دوسرے اسباب سے بھی پیدا ہو جاتے ہیں۔ جیسا کہ آپ نے ابھی اوپر پڑھا ہے اسی کے پیش نظر ماتن نے ما سبق میں سبب کے ساتھ لفظ اکثری کی قید کا اضافہ کیا ہے تاکہ دوسرے اسباب کی نفی نہ ہو سکے۔

. . . .

واما الرعد والبرق فسببهما ان الدخان، وهو اجزاء نارية تخالطها اجزاء صغار ارضية تلطفت بالحرارة بحيث لا تمايز بينهما في الحس لغاية الصغر اذا ارتفع مع البخار مختلطين وانعقد السحاب من البخار احتبس الدخان فيما بين السحاب فما صعد من الدخان الى العلو لبقاء حرارته او نزل الى السفل لزوالها مزق السحاب في صعوده اونزوله تمزيقا عنيفا فيحصل صوت هائل هو الرعد بتمزيقه وان اشتعل الدخان لما فيه من الدهنية بالحركة العنيفة المقتضية للحرارة كان برقا ان كان لطيفا وينطفي بسرعة وصاعقة ان كان غليظا ولا ينطفي حتى يصل الى الارض واذا وصل اليها فربما صار لطيفا ينفذ في المتخلخل ولا يحرقه ويذيب الاجسام المندمجة فيذيب الذهب والفضة في الصرة مثلا ولا يحرقها الا ما احترق من الذوب وربما كان كثيرا غليظا جدا فيحرق كل شئ اصابه وكثيرا ما يقلع على الجبل فيدكه دكا،

ترجمہ

بہرحال کڑک اور بجلی تو ان دونوں کا سبب یہ ہے کہ دخان، اور وہ آگ کے وہ اجزاء ہیں جن کے ساتھ زمین کے چھوٹے چھوٹے اجزاء آکر شامل ہوجاتے ہیں جو حرارت کی وجہ سے لطیف بن جاتے ہیں اس طور پر کہ ان میں باعتبار حس کے کوئی فرق وامتیاز باقی نہیں رہتا نہایت باریک ہونے کی وجہ سے۔ تو جب یہ دخان بخارات کے ساتھ اوپر کی جانب بلند ہوتے ہیں اور دونوں ایک دوسرے سے مخلوط ہوتے ہیں تو بخارات نے سحاب بن جاتے ہیں اور دھواں بادلوں کے درمیان محبوس ہو کر رہ جاتا ہے۔ تو دھواں کا وہ حصہ جو اوپر کی جانب چڑھتا ہے کیونکہ اس میں ابھی حرارت باقی ہوتی ہے۔ یا پھر سفل کی جانب نزول کرتا ہے، حرارت کے زائل ہونے کی وجہ سے۔ تو وہ بادلوں سے گھستا ہے اور رگڑتا ہے اپنے صعود میں یا نزول میں اور یہ رگڑ نہایت سخت ہوتی ہے تو اس رگڑنے کے نتیجہ میں ایک ڈراؤنی قسم کی آواز پیدا ہوتی ہے۔ یہی آواز رعد ہے۔ اس کے رگڑنے کی وجہ سے اس میں دخان مشتعل ہوگیا۔ دہنیت کی بناء پر حرکت شدید کی وجہ سے جو کہ حرارت کی مقتضی ہے تو یہ برق ہے۔ اگر لطیف ہو۔ اور جلدی سے بجھ بھی جاتی ہے۔ اور صاعقہ۔ اگر دخان غلیظ ہو اور بھڑکنے کے بعد بجھے بھی نہ یہاں تک کہ زمین تک پہونچ جائے۔ اور جب وہ زمین تک پہونچ جاتی ہے تو بسا اوقات لطیف ہوتی ہے۔ تو وہ خالی شدہ یا تخلخل والی زمین

زمین میں نافذ ہوجاتی ہے اور اسے جلانے نہیں پاتی۔ اور وہ اجسام جو منجمد ہوتے ہیں پگھل جاتے ہیں۔ پس اس سے سونا چاندی بھی پگھل جاتے ہیں تھیلیوں میں اور یہ ان کو نہیں جلاتی مگر صرف وہ جو پگھلنے کی وجہ سے جل جائے۔ اور بسا اوقات وہ کثیف اور بہت زیادہ غلیظ ہوتا ہے پس وہ جلا دیتی ہے ہر اس چیز کو جس کو پہونچ جائے۔ اور بکثرت ایسا پہاڑوں میں ہوتا رہتا ہے۔

تشریح

قولہ تخالطها: اوران اجزاء ارضیہ کے ہوا میں جانے کی صورت یہ ہوتی ہے، کہ سورج کی شعاع ان کو گرم کر دیتی ہے جس کی وجہ سے اجزاء ارضیہ لطیف ہو جاتے ہیں اور کثافت ارضی ان سے دور ہو جاتی ہے۔

قولہ انعقد السحاب: جب کہ یہ طبقہ باردہ میں پہونچ جاتے ہیں۔

قولہ او نزل: یعنی ارضی اور ناری اجزاء سے مرکب یہ بخارات جب بادل میں پہونچتے ہیں تو وہاں بادلوں میں گھر جاتے ہیں۔ تو اب دو صورت ہے۔ اول یہ کہ اگر اس دخان میں حرارت باقی رہ جاتی ہے تو بادل سے اوپر صعود کر جاتے ہیں۔ دوسرے یہ کہ حرارت ختم ہو جائے تو بادلوں سے نیچے نزول کر جاتے ہیں۔

قولہ المقتضیۃ: حاصل یہ ہے کہ اگر اس دخان میں جو اوپر یا نیچے صعود یا نزول کرتا ہے حرارت موجود رہتی ہے لہذا اس میں قوت اور شدت بھی ہوتی ہے۔ اور چونکہ دہنیت بھی موجود ہوتی ہے اس لئے ان میں اشتعال پیدا ہو جاتا ہے۔ اس اشتعالی صورت کا نام برق بجلی ہے۔

قولہ المنجمدۃ: وہ اجسام جو حرارت کی وجہ سے پگھل جاتے ہیں اور حرارت کے ختم ہو جانے سے جم جاتے ہیں۔ جیسے سونا، چاندی، لوہا وغیرہ۔

قولہ دکّا: اور اس کے نیچے پہاڑ سے شعلے بھڑکنے لگتے ہیں، آگ لگ جاتی ہے۔ دھنواں اٹھنے لگتا ہے اور چشمے تک جاری ہو جاتے ہیں۔

واما الریاح فقد تکون بسبب ان السحاب اذا ثقل لکثرۃ البرد اندفع الی السفل فسار لتسخنه بالحرکۃ وتخلل الاجزاء المائیۃ فی اثنائها هواء متحرکا ای ریحا وایضا یتموج الهواء بالاندفاع المذکور فیحصل الریح وقد تکون لاندفاع یعرض بسبب تراکم السحب وتزاحمها او لاختلافها فی القوام فیدفع الکثیف الرقیق فیصیر السحاب من جانب الی طرف اٰخر وقد تکون لانبساط الهواء بالتخلخل فی جهۃ ای ازدیاد مقداره بدون انضمام جسم اٰخر الیه واندفاعه من جهۃ الی الاخری فیدافع الهواء

مایجاوره وذلك المجاور ایضا یدافع مایجاوره فیتموج الهواء وتضعف
تلك المدافعة شيئا فشيئا الى غاية ما فتقف وقد تحدث ايضا من
تكاثف الهواء لانه اذا صغر حجمه يتحرك الهواء المجاور له الى جهته ضرورة
امتناع الخلاء وقد تكون بسبب برد الدخان المتصاعد الى الطبقة الزمهريرة
ونزوله من الرياح ما يكون سموما اى متكيفا بكيفية سمية محرقا قد يرى
فيه حمرة شعل النيران لاحتراقه فى نفسه بالاشعة وقيل باختلاطه
ببقية مادة الشهب اولمروره بالارض الحارة جدا وقد تحدث
رياح مختلفة الجهة دفعة فتدافع تلك الرياح الاجزاء الارضية
فينضغط تلك الاجزاء بينها مرتفعة كانها تلتوى على نفسها وهى الاعصار

ترجمہ اور بہرحال ہوائیں تو یہ اس وجہ سے وجود میں آتی ہیں کہ سحاب جب برد کی کثرت کی وجہ سے ثقیل ہو جاتا ہے تو وہ نیچے کی جانب دفع ہو جاتا ہے۔ پس وہ حرکت کی وجہ سے گرم ہو کر اور اجزاء مائیہ کے درمیان میں داخل ہو جانے کی وجہ سے ہوا متحرک یعنی ہوا اور نیز نیچے آنے کی صورت میں ہوا میں تموج پیدا ہوتا ہے۔ تو اس سے ریح پیدا ہوتی ہے۔ اور کبھی کبھی یہ تکون اس اندفاع کی وجہ سے ہوتا ہے بادلوں کے ایک دوسرے کے اوپر جمع ہونے اور ایک دوسرے سے مزاحم ہونے کی وجہ سے اور قوام میں مختلف ہونے کی وجہ سے۔ اسلئے کثیف رقیق کو دفع کر دیتی ہے۔ پس بادل ایک جانب سے دوسری طرف منتقل ہوتا ہے۔ اور کبھی یہ پیدا ہوتا ہے تخلخل کی وجہ سے ہوا کے پھیل جانے کی وجہ سے کسی ایک جہت میں یعنی اس کی مقدار کے زائد ہو جانے کی وجہ سے کسی دوسرے جسم کے اس کے ساتھ انضمام کی وجہ سے اور ہوا کے دفع ہونے کی وجہ سے ایک جانب سے دوسرے جانب کی طرف پس ہوا اپنے قریب شی کو دفع کر دیتا ہے اس سے ہوا میں ایک تموج ہوتا ہے تو یہ مدافعت ضعیف پڑ جاتی ہے تھوڑا تھوڑا کر کے انتہائی غایت کو پس وہ وقوف کرتا ہے اور نیز پیدا ہوتا ہے ہوا کے کثیف ہونے سے۔ کیونکہ جب اس کا حجم چھوٹا ہو جاتا ہے تو وہ ہوا جو اس کے مجاور ہوتی ہے اس کو کسی جہت کی جانب حرکت دے دیتی ہے اس لئے خلاء باطل ہے۔ اور کبھی پیدا ہوتی ہے دخان کے ٹھنڈے ہو جانے کی وجہ سے وہ دخان جو اوپر کی جانب صعود کرنے والا تھا طبقہ زمہریریہ کی طرف اور کبھی اس کے نزول کرنے کی وجہ سے ان ریاحوں کے جو کہ گرم ہوتی ہیں یعنی کیفیت سمیت کے ساتھ متصف ہوتی ہیں اور محرق ہوتی ہے کبھی ان میں آگ کے شعلوں کی سرخی بھی نظر آتی ہے اس لئے کہ وہ فی نفسہ شعاعوں

کی وجہ سے جل پڑتا ہے۔ اور کہا گیا کہ اس کا بقیہ مادہ شہاب کے ساتھ مخلوط ہونے کی وجہ سے مشتعل ہو جاتا ہے یا اس کے گرم زمین پر سے گذرنے کی وجہ سے جو کہ نہایت گرم ہیں۔ اور کبھی ریاح مختلفۃ الجہات پیدا ہوتی ہے اور دفعۃً پیدا ہوتی ہے پس اڑاتی ہے یہ ہوائیں زمین کے اجزاء کو، پس اجزاء باہم ایک دوسرے سے مزاحم ہوتے اور اوپر کو بلند ہوتے ہیں۔ گویا خود بخود گردش کر رہے ہیں، اور یہ بگولہ ہے۔

تشریح

قولہ الاجزاء المائیہ: پانی کے وہ اجزاء جو بادلوں میں موجود ہیں اور اجزاء ہوائیہ اور اجزاء مائیہ سے مرکب ہوتے ہیں۔

قولہ السحاب: شارح کا مقصد یہ ہے کہ آندھی کا ایک سبب تو بخارات کا نزول ہوتا ہے۔ دوسرا سبب خود بادلوں کا ایک دوسرے پر جمع ہونا ہے۔ اور اس ازدحام سے اندفاع کی کیفیت پیدا ہو کر ہوائیں چلنے لگتی ہیں۔

قولہ فی القواہر: مثلاً بخارات کا کچھ حصہ پہلے کثیف ہو کر قوی بادل کی صورت میں تبدیل ہوا اس کے بعد والے بخارات میں وہ کثافت اور غلظت پیدا ہو نہ پائی۔ اس لئے اول طاقتور اور ثانی کمزور ہو جاتا ہے۔ اور کثیف، رقیق بادلوں کو دھکا دیتے ہیں جس کی وجہ سے آندھی یا تیز ہوائیں چلتی ہیں۔

قولہ بدون انضمام: تو اس سے ہوا میں انبساط پیدا ہو جاتا ہے۔

قولہ فتقف: خلاصہ یہ نکلا کہ ہوا میں تموج کبھی فضا کے تخلخل کی وجہ سے پیدا ہوتا ہے اور ہوا اس خالی جگہ کو پر کرنے کے لئے پھیلتی ہے۔ نیز اس ہوا سے مل جاتی ہے جو پہلے سے وہاں موجود ہوتی ہے اور اس کے نتیجہ میں اس مجاور ہوا میں بھی تموج پیدا ہو جاتا ہے۔ پھر اس مجاور ہوا کے جو ہوا قریب ہوتی ہے۔ اس میں بھی تموج پیدا ہو جاتا ہے۔ اسی طرح متعدد تموج اور ہواؤں کے دھکے دینے سے ہوا کی طاقت دوگنی چارگنی بڑھ جاتی ہے۔ اور رفتہ رفتہ اپنی تموج کی انتہاء تک پہونچ جاتی ہے پھر موقوف ہو جاتی ہے۔

قولہ تکاثف الہواء: رات کی برودت یا دوسری کسی برودت سے متاثر ہو کر ہوا میں کثافت پیدا ہو جاتی ہے۔

قولہ بعد الدخان: جس میں اجزاء ناریہ اور اجزاء مائیہ شامل ہوتے ہیں۔

قولہ حمرۃ: خلاصہ یہ کہ دخان نزول کرتے ہوئے جب زہریلی ہوا سے ہو کر گذرتے ہیں تو ان میں جلانے کی کیفیت پیدا ہو جاتی ہے۔ جلانے کی یہ کیفیت ایک قول کے مطابق زہریلی ہوا کے پاس سے گذرنے کی وجہ سے ان شعاعوں سے جل جاتا ہے۔ اور دوسرا قول آگے

قبیل سے بیان کرتے ہیں
قولہ قیل باختلاطہ: فضا میں جو شہاب ثاقب پہلے سے پیدا ہوتے اور غالب ہوتے رہتے ہیں ان کا بقیہ مادہ اس دخان متصاعد کے ساتھ مل جاتا ہے اور دخان میں احراق کی شان پیدا ہو جاتی ہے۔
قولہ ریاح: شراح لکھتے ہیں کہ بسا اوقات زمین کی حرارت خارجیہ اس وجہ سے غالب ہو جاتی ہے کہ وہاں پر کبریت کا خزانہ ہوتا ہے یا اس حصہ زمین پر سورج کی شعاعیں کسی خاص کیفیت سے اس مقام پر منعکس ہوتی ہیں جس کے نتیجہ میں زمین میں حرارت غالب ہو جاتی ہے

واما قوس قزح فهى انما تحدث من ارتسام ضوء النير الاكبر اى الشمس فى اجزاء رشية صغيرة صقلية متقاربة غير متصلة مستديرة اى واقعة على هيئة الاستدارة وبيانه انه اذا وجد فى خلاف جهة الشمس الاجزاء المذكورة على وضع ينعكس الشعاع البصرى عن كل منها الى الشمس وكان وراء تلك الاجزاء جسم كثيف اما جبل او سحاب كدر وكانت الشمس قريبة من الافق وادبرنا على الشمس ونظرنا الى تلك الاجزاء وانعكس شعاع البصر عنها الى الشمس فيرى فى كل جزء من تلك الاجزاء ضوءها دون شكلها لانا نعلم بالتجربة ان الصيقل الذى ينعكس منه شعاع البصر اذا صغر جدا ادى الضوء واللون دون الشكل فكانت تلك الاجزاء على هيئة قوس مستضيئة باقل من نصف الدائرة وبحسب ارتفاع الشمس ينتقص هذا القوس لانتقاص الاجزاء التى تنعكس منها الاشعة البصرية الى الشمس من الطرفين وانما احتاج حدوثها الى ان يكون وراء تلك الاجزاء الرشية جسم كثيف لتصير كالمرآة فان الشفاف لايرى فيه شئ اذا كان وراءه شفاف اخر،

ترجمہ اور بہر حال قوس قزح تو یہ نیر اکبر (سورج) کی روشنی کے چھپنے سے وجود میں آتا ہے ان اجزاء میں جو کہ باریک چھوٹے اور صاف اور ایک دوسرے سے قریب ہوتے ہیں مستدیر ہوتے ہیں مگر متصل نہیں ہوتے۔ یعنی استدارت کی ہیئت میں واقع

ہوتے ہیں۔

اس کی وضاحت یہ ہے کہ جب مذکورہ اجزاء سورج کے خلاف سمت میں پائے جاتے ہیں اس وضع کے ساتھ کہ آنکھ کی شعاعیں ان میں سے ہر ایک سے سورج کی طرف۔ اور ان کے اجزاء کے پیچھے کوئی کثیف جسم ہو، پہاڑ ہو یا گاڑھا تاریک بادل ہو۔ اور سورج افق کے قریب واقع ہو۔ اور ہم سورج کی طرف پشت کرلیں۔ اور ان اجزاء کی طرف نظر کریں تو نگاہ شعاع ان سے پلٹ کر سورج پر پڑیں گی۔ پس ان اجزاء میں سے ہر جزء پر سورج کی روشنی نظر آئے گی، سورج کی شکل نہیں۔ اس لئے کہ ہم تجربہ سے جانتے ہیں کہ صیقل جس سے شعاع بصر منعکس ہوتی ہے جب نہایت باریک اور چھوٹے ہوتے ہیں تو یہ نظر کو روشنی اور رنگ تک پہونچا دیں گی نہ کہ شکل تک۔ پس یہ اجزاء قوس قزح کی ہیئت میں ہوتے ہیں اور روشن ہوتے ہیں اور نصف دائرہ سے کچھ کم ہوتے ہیں۔ سورج کی بلندی کے اعتبار سے اور یہ دائرہ کم ہو جاتا ہے۔ ان اجزاء کے کم ہو جانے کی وجہ سے جن سے چھپ کر کے شعاع بصری سورج پر طرفین سے پڑتی ہے اور قوس قزح کا حدوث و وجود اس بات کا محتاج ہے کہ ان اجزاء کی پشت پر کوئی جسم کثیف ہو تاکہ یہ اجزاء آئینہ کے مانند ہو جائیں۔ اس لئے صاف شفاف چیز میں کوئی چیز نظر نہیں آیا کرتی۔ جب اس کے پیچھے دوسرا صاف شفاف موجود ہو۔

تشریح

قولہ قوس قزح: فضا میں ایک چیز اور پیدا ہوتی جس کو دھنش کہتے ہیں۔

قولہ ارتسام: سورج کی مخالف سمت میں افق پر ہرے، سرخ، غرض مختلف رنگ پر مشتمل ایک دھاری دار ایک بڑا دائرہ نظر آتا ہے اسی کو قوس قزح کہتے ہیں۔

قولہ بیانہ: شیخ داؤد انطاکی نے بھی قوس قزح کی تعریف اسی طرح کیا ہے۔

قولہ خلاف جہۃ: یعنی اگر سورج مشرق میں ہے تو اجزاء مائیہ مغرب میں ہوں، اور سورج مغرب کی جانب ہو تو اجزاء مائیہ مشرق میں ہوں،

قولہ قریبۃ من الافق: مطلب یہ ہے کہ یہ طلوع شمس کا غروب کا وقت ہو۔

قولہ ادبرنا: سورج مشرق میں ہو تو ہم مغرب کی جانب پشت کریں اور بجانب مغرب چہرہ کریں۔ اور اگر سورج مغرب میں ہو تو اپنا چہرہ مشرق کی طرف اور پشت مغرب کی طرف کرلیں اس ہیئت کے ساتھ کھڑے ہوں۔

قولہ دون الشکل: لیکن اگر بلور بڑا ہو تو شکل نظر آتی ہے۔ جیسے بڑے آئینہ میں شکل نظر آتی ہے

قولہ لحتاج: یعنی اجزاء مائیہ رشیہ کے پیچھے کثیف جسم کا محتاج ہے۔

قولہ کالمرآۃ: آئینہ میں جب کہ اپنی صورت نظر آئے گی جب کہ آئینے کی دوسری جانب میں کوئی

کوئی گاڑھی چیز ہو اور اس کو لیپ دیں۔ تب نگاہیں آئینہ میں منعکس ہو کر پلٹتی ہیں۔ اور صورت نظر آتی ہے۔ اگر پشت پر کوئی غلیظ چیز نہ ہو تو آئینہ کے صاف شفاف ہونے کی وجہ سے نگاہیں واپس آنے کے بجائے سامنے پار ہو کر سامنے کی چیز نظر آنے لگے گی۔ جیسے آنکھ کے چشمے میں ہوتا ہے۔
قولہ اذا کان ورائہ: اور اگر اس کی پشت پر کثیف چیز ہو تو نظر آنے لگتا ہے۔

وانما قید بکون الشمس قریبۃ من الافق فلان الاجزاء الرشیۃ الکائنۃ فی الجو للطافتہا تنحل سریعا بادنی سخونۃ تصیبہا من ارتفاع الشمس فان قلت لو صح ذلک لیری فی الجو احیانا شیئ غیر مستدیرۃ علی الوان قوس قزح بان یکون اجتماع الاجزاء الرشیۃ المذکورۃ علی غیر ھیأۃ الاستدارۃ قلت لما تقرر فی علم المناظر انہ لابد من تساوی زاویتی الشعاع والانعکاس فاذا اجتمعت تلک الاجزاء علی غیر ھیئۃ الاستدارۃ لم ینعکس الشعاع من کل منہا الی الشمس کما لا یخفی علی من لہ تخیل صحیح واختلاف الوانہا بسبب اختلاط ضوء النیر والوان الغمام المختلفۃ

ترجمہ

اور ہم نے سورج کو قریب افق کے ہونے کی قید لگائی ہے۔ اس لئے کہ وہ باریک اجزاء جو کہ فضا میں موجود ہیں اپنی لطافت کی وجہ سے جلدی سے منحل ہو جاتے ہیں۔ اس معمولی حرارت کی وجہ سے جو ان کو پہونچ جاتی ہے سورج کے بلند ہونے کی وجہ سے۔ پس اگر تم اعتراض کرو کہ اگر یہ صحیح ہے تو البتہ فضا میں کوئی چیز کبھی کبھی غیر مستدیر بھی دکھلائی دینی چاہئے جو کہ قوس قزح کے رنگ کے ہوں بایں طور کہ اجزاء رشیہ مذکورہ کا اجتماع استدارہ کی ہیئت پر نہ ہو،
میں کہوں گا کہ جب کہ علم مناظرہ میں یہ طے شدہ ہے کہ شعاع اور انعکاس کے زاویوں کا برابر ہونا ضروری ہے۔ لہذا جب یہ اجزاء ہیئت استدارہ کے علاوہ میں جمع ہوں گے تو ان میں سے کسی بھی شعاع کا انعکاس نہ ہوگا۔ جیسا کہ پوشیدہ نہیں ہے ہر اس شخص پر جس کو تخیل صحیح کی قوت حاصل ہے اور ان کے رنگوں کا اختلاف سورج کی روشنی اور بادل کے رنگ کے باہم ملنے کی وجہ سے انہیں مختلف قسم کے رنگ ہوتے ہیں۔

تشریح

قولہ انما قید: خلاصہ یہ ہے کہ افق کی قید اس لئے لگائی ہے کہ اجزاء رمائیہ باریک لطیف اتنے ہوتے ہیں کہ وہ گرمی جو سورج کے افق پر بلند ہونے سے ان پر پڑتی

ہے، معمولی حرارت سے گھل کر ختم ہو جاتے ہیں۔
قولہ لم ینعکس: یعنی جب اجزاء مائیہ طویل شکل میں جمع ہوں گے تو انعکاس کی دونوں صورت نگاہ کی شعاعیں اور اجزاء کی شعاعیں سورج کی جانب منعکس نہ ہوں گی اور جب انعکاس نہ پایا جائے گا تو قوس قزح کی نظر آنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوگا۔
قولہ بسبب: حقیقت حال تو اللہ تعالیٰ ہی کے علم میں ہے۔ مگر فلاسفہ قوس قزح کے رنگوں کے بارے میں کہتے ہیں کہ قوس قزح کے رنگوں کا اختلاف سورج کی روشنی اور مختلف رنگ کے بادلوں کے ساتھ مخلوط ہو جانے کے سبب سے مختلف رنگ پیدا ہو جاتے ہیں۔

وقد یقال ان الناحیۃ العلیا منھا لما قربت من الشمس قوی فیھا الاشراق فتری الاحمر الناصع، واما الناحیۃ السفلی فلما بعدت عنھا کانت اقل اشراقا فیری فیھا حمرۃ الی سواد وھو الارجوانی واما ما یتوسط بینھما فان لونہ متولد من ذینک اللونین وھو الکراثی ورد ھذا بان الکراثی لا یناسب ھذین اللونین بل ھو متولد من الصفرۃ والسواد وبان سبب اختلاف الوانھا لو کان اختلاف اجزائھا بالقرب والبعد مقیسا الی النیر کان الانتقال من احد اللونین الی اٰخر علی سبیل التدریج فلم تکن الالوان الثلثۃ متشابھۃ الاجزاء عند الحس وقال الشیخ لست احصلہ

ترجمہ: اور کہا جاتا ہے کہ ان کی اوپر کی جانب جب سورج سے قریب ہوتی ہے تو اس میں چمک قوی ہو جاتی ہے۔ اس لئے خالص رنگ سرخ نظر آتا ہے۔ اور اس کی نچلی جانب، تو چونکہ یہ نسبتہً بعید ہوتی ہے تو چمک کم ہو جاتی ہے تو سیاہی مائل سرخی نظر آتی ہے اور یہ ارغوانی رنگ کہا جاتا ہے اور بہر حال اس کا وہ حصہ جو وسط میں ہوتا ہے تو درمیانی رنگ دونوں اطراف کے رنگوں سے حاصل ہوتا ہے اور وہ کراثی رنگ ہے۔
اس کا رد کیا گیا ہے کہ رنگ کراثی ان دونوں طرف والے رنگ کے مناسب نہیں ہوتا، بلکہ وہ تو زرد اور سیاہ رنگ سے بنتا ہے۔ اور یہ بھی کہ ان کے رنگوں کی تبدیلی اگر ان کے اجزاء کے اختلاف قرب و بعد کی وجہ سے ہوتا بمقابلے سورج کے تو ایک رنگ سے دوسرے رنگ میں انتقال تدریجی ہوتا۔ لہذا تینوں رنگ حس میں ایک دوسرے کے مشابہ نہ ہوتے۔ اور شیخ نے کہا ہے کہ

قوس قزح کے اختلاف کے بارہ میں مجھے علم نہیں۔

تشریح

قولہ لما قربت : یہ قرب وبعد اضافی ہے یعنی اجزاء مائیہ رشیہ بعض اوپر اور بعض نیچے ہوتے ہیں تو اوپر کے اجزاء نیچے کے اجزاء کی بہ نسبت سورج سے قریب ہوتے ہیں۔ تو ان اجزاء میں چمک تیز ہو جاتی ہے اس لئے وہ خالص سرخ نظر آتا ہے۔

قولہ ما یتوسط : یعنی جو رنگ اعلیٰ اور اسفل کے درمیان ہوتا ہے۔

قولہ ورد بانہ : اس پر شفا میں شیخ کے ایک اعتراض وارد کیا ہے جس کو شارح میبذی اس جگہ پیش کرتے ہیں۔

قولہ لا یناسب : چونکہ متوسط رنگ اس میں دونوں رنگ سے ملکر بنا ہے اس لئے انہیں کے مناسب کوئی رنگ ہونا چاہئے مگر یہ رنگ کراثی نہیں ہو سکتا۔

قولہ الی النیر : یعنی جو سورج کے قریب ہے اس کا رنگ خالص سرخ اور جو دور ہے اس کا رنگ ارغوانی ہوتا ہے۔

خلاصہ کلام یہ کہ "ومایقال" سے جو توجیہ نقل کی گئی ہے شیخ نے اس میں اعتراض کیا ہے۔ ایک تو یہ کہ سرخ اور ارغوانی دونوں رنگ کو کراثی رنگ کوئی مناسبت نہیں ہے لہذا ان دونوں رنگ کے ملنے سے کراثی رنگ نہیں پیدا ہو سکتا۔ واقعہ یہ ہے کہ زرد اور سیاہ رنگ سے ملکر کراثی رنگ تیار ہوتا ہے۔

دوسرے یہ کہ رنگوں کا اختلاف جس میں اوپر والا سرخ اور نیچے والا ارغوانی رنگ ہوتا ہے، یہ اختلاف اس وجہ سے ہوتا ہے کہ بعض اجزاء سورج سے قریب اور بعض سورج سے دور ہوتے ہیں اگر سبب یہی ہوتا تو اوپر کا رنگ یعنی سرخی اوپر سے نیچے تک متشابہ نہ ہوتی بلکہ آہستہ آہستہ سرخی تبدیل ہوتی۔ اسی طرح نیچے کے دائرے کا ارغوانی رنگ اوپر سے نیچے تک متشابہ نہ ہوتا۔ بلکہ نیچے کے دائرہ کا بالائی حصہ کی ارغوانیت ضعیف ہوتی۔ اور دھیرے دھیرے ارغوانیت میں شدت پیدا ہوتی اور دائرہ کے نیچے کے حصہ میں ارغوانیت شدید ہوتی۔ جبکہ مشاہدہ سے ثابت ہے کہ اوپر کے دائرہ کی سرخی متشابہ ہوتی ہے۔ اور درمیانی دائرہ کی کراثیت بھی متشابہ ہوتی ہے۔ اسی طرح نیچے کے دائرہ کی ارغوانیت بھی متشابہ ہوتی ہے۔

قوس قزح کے رنگوں کے اختلاف کا سبب بیان کرنے کے بعد جب اعتراض وارد ہوا تو شیخ نے تاویل کی مگر آخر میں ان کو بھی یہی کہدینا پڑا کہ مجھے پوری واقفیت نہیں ہے۔

واما الهالة فايضا انما تحدث من ان تسام ضوء النير في اجزاء مائية صغيرة

صیقلیۃ متقاربۃ غیر متصلۃ مستدیرۃ حول النیر وبیانہ انہ اذا وجد بین الناظر والنیر الاجزاء المذکورۃ علی وضع ینعکس الشعاع البصری من کل منہا الی النیر ونظر فی تلک الاجزاء یری فی کل منہا ضوء النیر دون شکلہ لما سبق وکان مجموعہا علی ہیأۃ دائرۃ تامۃ او ناقصۃ و ھی الہالۃ وتدل علی حدوث المطر لدلالتہا علی رطوبۃ الہواء واذا اتفق ان یوجد سحابتان علی الصفۃ المذکورۃ احدہما تحت الاخری حدثت ھناک ہالۃ تحت ہالۃ وتکون التحتانیۃ اعظم لانہا اقرب الینا و زعم بعضہم انہ رأی سبع ہالات معا ؛

ترجمہ اور بہرحال ہالہ تو یہ بھی چاند کی روشنی کے مرتسم ہونے سے پیدا ہوتی ہے جو باریک اجزاء صغیرہ صاف ستھرے ایک دوسرے کے قریب اور غیر متصل ہوتے ہیں۔ نیز مستدیر ہوتے ہیں۔ اور چاند کے ارد گرد ہوتے ہیں اور اس کے حدوث کا بیان یہ ہے کہ جب دیکھنے والے اور چاند کے درمیان مذکورہ بالا اجزاء مذکورہ وضع کیطابق پائے جاتے ہیں تو شعاع بصری ان اجزاء سے چاند کی طرف واقع ہوتی ہے۔ اور دیکھنے والا ان اجزاء پر نظر کرتا ہے تو ان کے ہر جزء سے چاند کی روشنی نظر آتی ہے نہ کہ چاند کی شکل، جیسا کہ گذر چکا ہے۔ اور ان اجزاء کا مجموعہ دائرہ تامہ یا دائرہ ناقصہ کی شکل میں ہوتا ہے۔ اس کا نام ہالہ ہے۔ اور جب اتفاق یہ ہوتا ہے کہ مذکورہ صفت کے مطابق دو بادل پائے جاتے ہیں ایک بادل دوسرے کے نیچے ہوتا ہے تو وہاں ہالہ کے نیچے ہالہ پیدا ہوتا ہے اور نچلا ہالہ بڑا ہوتا ہے اس لئے کہ وہ ہم سے قریب ہوتا ہے اور بعض نے کہا ہے کہ انہوں نے تو ایک ساتھ میں سات ہالے دیکھے ہیں۔

تشریح قولہ الہالۃ: ہالہ اس دائرے کو کہتے ہیں جو رات میں چاند کے گرد گرد گول گول نظر آتا ہے۔

قولہ بیانہ: آدمی زمین پر ہو اور قمر آسمان میں ہو اور اجزاء رشیہ درمیان میں واقع ہوں۔

قولہ حدوث المطر: جب کہ ان میں اسباب سے بارش بھی ہوتی ہے تو ہالہ کا وجود بارش پر دال ہوتا ہے۔

قولہ زعم: لیکن شارح نے زعم کے لفظ سے اس قول کو نقل کرکے اس قول کے ضعیف یا مشکوک ہونے کی طرف اشارہ فرما رہے ہیں۔ جب کہ عین القضاۃ کی تحقیق یہ ہے کہ شیخ نے اپنی

کتابوں میں لکھا ہے کہ انہوں نے خود دو تین ہالے آسمان میں بارہا دیکھے ہیں۔ اس لئے اگر کسی نے سات ہالے دیکھ لئے تو کون سی تعجب کی بات ہے۔

واعلم ان هالة الشمس وتسمى الطفاوة بضم الطاء نادرة جدا لان الشمس تحلل السحب الرقيقة وحكى الشيخ فى الشفاء انه رأى حولها تارة الهالة التامة وتارة الهالة الناقصة على الوان قوس قزح ،

ترجمہ

اور جان لو تم کہ سورج کا ہالہ رقیق بادلوں کو تحلیل کرتا ہے۔ اور شیخ نے شفاء میں کہا ہے کہ انہوں نے سورج کے ارد گرد کبھی مکمل ہالہ دیکھا ہے اور کبھی ناقصہ ہالہ دیکھا ہے۔ اور قوس قزح کے رنگ کا دیکھا ہے۔

تشریح

قولہ قال الشیخ: شیخ نے لکھا ہے کہ میں یزد نامی شہر سے جاتے ہوئے شہر طوس میں موسم ربیع میں ہالہ تامہ بیضاء تین بار دیکھا ہے۔ ہر مرتبہ بادلوں میں چھپ جاتا پھر ظاہر ہوتا پھر غائب ہو جاتا۔ جب نہایت تاریک بادل اس پر چھا جاتا اور جب بارش اور تاریک بادل ہٹ جاتے تو ہالہ نظر آتا۔ وہ قوس قزح کے ہم رنگ تھا۔

واما الشهب فسببها ان الدخان اذا بلغ حيز النار وكان لطيفا غير متصل بالارض اشتعل فيه النار فانقلب الى النارية ويلتهب بسرعة حتى يرى كالمنطفى ، بيانه على ماذكره المحقق فى شرح الاشارات ليشتعل طرفه العالى اولا ثم يذهب الاشتعال فيه الى اخره فيرى الاشتعال فيه الى اخره فيرى الاشتعال ممتدا على سمت الدخان بسرعة الى طرفه الاخر وهو المسمى بالشهاب فاذا استحال الاجزاء الارضية نارا صرفة صارت غير مرئية فظن انها طفئت وليس ذلك بطفوء وان كان الدخان غليظا لاينطفى النار اياما وشهورا بقدر غلظه ويكون على صورة ذى ذوابة او ذنب اورمح اوحيوان له قرون ،

ترجمہ

اور بہر حال شہاب ثاقب تو ان کا سبب یہ ہے کہ دخان جب حیز نار میں پہنچ جاتا ہے اور لطیف ہوتا ہے اراضی اجزاء اس میں شامل نہیں ہوتے تو

اس میں آگ مشتعل ہوجاتی ہے تو وہ ناریت کی طرف منتقل ہوجاتا ہے اور سرعت سے لپٹ اٹھ جاتی ہے اور معلوم ہوتا ہے کہ وہ بجھ گیا ہے۔

اس کی تفصیل توجیسا کہ محقق طوسی نے شرح اشارات میں ذکر فرمایا ہے کہ اس دخان کے اوپر کی جانب پہلے مشتعل ہوتی ہے۔ اس کے بعد یہ اشتعال کی کیفیت دوسرے کنارے تک پہونچتی ہے تو یہ اشتعال ممتد محسوس ہوتا ہے دخان کی سمت میں نہایت تیزی سے آخر کے کنارے کی جانب۔ اس کو شہاب کہا جاتا ہے اور جب اجزاء ارضیہ خالص آگ میں تبدیل ہوجاتے ہیں تو وہ غیر مرئی ہوجاتے ہیں پس گمان کیا جاتا ہے کہ وہ بجھ گئے۔ حالانکہ یہ بجھ نہیں جاتا۔ اور اگر یہ دخان غلیظ ہوجاتا ہے تو آگ کئی کئی دن اور مہینوں تک نہیں بجھتی اس کی غلظت کے مطابق، اور اس کی صورت گیسو دار، دم دار، نیزوں کی ہمشکل یا کسی جاندار کی صورت جس کے سینگ ہوں نظر آتے ہیں۔

تشریح قولہ الشہب: یہ شہاب کی جمع ہے۔ یہ کوئی ستارہ ہے۔ آگ کی طرح چمکتا ہوا شعلہ ہے۔ یہاں چمکتا ہوا شعلہ مراد ہے۔

قولہ طرفہ الاخر: طرف آخر جانب سفل میں ہوتی ہے۔

قولہ لاینطفی: یہ تو جب تھا کہ دخان کے اجزاء باریک رہے ہوں۔

وحکی ان بعد المسیح علیہ السلام بزمان کثیر ظہر فی السماء نار مضطرمۃ فی ناحیۃ القطب الشمالی وبقیت السنۃ کلہا وکانت الظلمۃ تغشی العالم من تسع ساعات من النہار الی اللیل حتی لم یکن احد یبصر شیئا وکان ینزل من الجو شبیہ الہشیم والرماد وان کان اتصل الدخان بالارض یشتعل النار فیہ نازلۃ الی الارض ویسمی الحریق۔

ترجمہ اور نقل کیا گیا ہے کہ حضرت علیسی علیہ السلام کے کافی زمانے کے بعد آسمان میں ایک آگ ظاہر ہوئی تھی۔ قطب شمالی کی ایک جانب آگ کے شعلے بھڑک رہے تھے اور یہ پورے ایک سال تک باقی رہی اور تاریکی دنیا کو نو بجے ان سے ڈھک لیتی تھی، اور سلسلہ رات تک جاری رہتا تھا، حتی کہ کوئی کسی کو دیکھ نہ سکتا تھا۔ اور آسمان سے ہشیم یعنی خشک گھاس کے جلے ہوئے ٹکڑے راکھ کے مانند گرتے تھے۔ اور اگر دخان کے ساتھ اجزاء ارضیہ بھی مخلوط ہو گئے ہیں تو آگ اس پر اثر کرتی ہے۔ اس طرح چمق پر وہ زمین کی طرف اترتا ہے۔ اس کو حریق کہا جاتا ہے۔

تشریح قولہ الھشیم: دوسرے حضرات نے لکھا ہے کہ وہ خشک گھاس کے باریک باریک ٹکڑے تھے۔ جو خاکستر ہو کر زمین پر گرتے تھے۔

الحاصل، طوسی کے بیان کا خلاصہ یہ ہے کہ دخان جب فضاء آسمانی پر بلند ہوتی ہے، اور کرہ نار تک پہونچ جاتا ہے تو آگ شعلہ اسپر اثر کرتے ہیں اور جلا دیتے ہیں محقق طوسی فرماتے ہیں کہ اولاً آگ اوپر کے حصے میں اثر کرتی ہے اور بہت تیزی سے پورے دخان میں آگ پہونچ جاتی ہے اس سرعت انتقال سے معلوم ہوتا ہے کہ کوئی آگ کا جلتا پھیلتا ہوا شعلہ ہے۔ اسی کو شہاب کہا جاتا ہے۔ دمدار ستارے اور دوسرے سیارے ان سب کے بننے کا سبب ان کے نزدیک وہی دخانی بخارات ہیں۔ فرق یہ ہوتا ہے کہ جب یہ دخان لطیف ہوتا ہے تو کرۂ نار تک پہونچ جاتا شہاب بن جاتا ہے اور یہ دخانی بخارات غلیظ ہوتے ہیں تو اس کی دو صورت ہے۔ یا تو یہ غایت درجہ کا غلیظ ہوگا یا کم درجہ کا۔ اگر زیادہ غلیظ نہیں ہے تو یہ دخان طبقہ ثانیہ تک بلند ہو کر پہونچ جاتا ہے اور غلظت کی وجہ سے آگ سے متاثر نہیں ہوتا اور مزید بلندی پر چلا جاتا ہے۔ حتی کہ جب ہوا کے طبقۂ اولی پر پہونچ جاتا ہے تو یہ طبقہ چونکہ کرۂ نار سے ملا ہوا ہے۔ اس لئے ہوا میں تیزی اور حرارت غالب ہوتی ہے اس لئے یہ دخان غلیظ اس طبقہ پر پہونچ کر آگ میں جل جاتا ہے۔ اور اگر مذکورہ دخان غلیظ ہوا تو خفیف بھی غلیظ کی طرح طبقہ اولی پر پہونچکر مشتعل ہو جاتا مگر چونکہ غلظت کافی ہوتی ہے اس لئے آگ دیر سے اثر کرتی ہے۔ اور آہستہ آہستہ ایک سرے سے دوسرے کنارے تک پہونچ جاتی ہے۔ اور اس کا سلسلہ ہفتہ اور برس تک قائم اور باقی رہتا ہے اور دخان کے پھیلنے اور سکڑنے کی وجہ سے اور آگ کے اثر کرنے نہ کرنے سے مختلف قسم کی اشکال فضا میں نمودار ہوتی ہیں۔ کبھی گیسو، کبھی دمدار ستارے کبھی کسی جانور کی شکل نظر آتی ہے۔ اور جب آہستہ آہستہ پورے دھوئیں میں آگ پہونچ جاتی ہے تو لطافت کی وجہ نظر سے غائب ہو جاتا ہے۔ شارح نے اسی کی تائید میں ایک حکایت ابو نصر فارابی کی بیان کردہ نقل کیا کہ حضرت عیسی علیہ السلام کے زمانے کے کافی عرصہ گذر جانے کے بعد آسمان میں قطب شمالی کی جانب آگ جلتی ہوئی ظاہر ہوئی اور اس کا سلسلہ پورے ایک سال تک جاری رہا اس سے معلوم ہوا کہ دخان جب زیادہ غلیظ ہو جاتا ہے تو اس کا اثر زیادہ دیر تک رہ سکتا ہے

آج جس طرح آپ دیکھتے ہیں کہ کارخانوں اور ملوں کے آس پاس دن رات کوئلے کے باریک باریک ذرات زمین پر گرتے ہیں جن کے اثرات زمین پر موجود تمام چیزوں اور بدن کے کپڑوں پر نظر آتے ہیں۔ اسی طرح یہ بھی ممکن ہے کہ جیسا کہ شیخ نے گھاس کے ذرات راکھ بن کر فضا سے زمین پر گرتے ہیں، اور وہ ذرات فضا میں اتنی کثرت سے ہوں کہ سورج کی روشنی کے لئے

تاریک بادلوں کی طرح حائل ہوگئے ہوں۔

مگر جہاں یہ بقول فلاسفہ بخارات اور دخان کے یہ اثرات ہیں، وہیں خالق کائنات کی قدرت کے کرشمے ہیں۔ جو وہ ذرات سے یا پھر فضا میں متعین فرشتوں سے کام لیتے رہتے ہیں۔ فلاسفہ اسباب میں الجھ کر رہ گئے اور مسبب الاسباب تک ان کی رسائی نہ ہو سکی۔ اگر انبیاء کی تعلیمات کو مدنظر رکھتے اور ان پر ایمان لاتے تو ان کی معلومات میں مزید پختگی ہوتی۔ اور دنیا و آخرت سنور جاتی۔

قولہ اتصل: اس کی تفصیل یہ ہے کہ وہ کائنات فضائی جو صرف دخان سے ہی پیدا ہوتے ہیں جن میں بادلوں کی کوئی مداخلت نہیں ہوتی ہے۔ یہ تین طرح کے ہوتے ہیں، اول شہاب ثاقب، جو قلیل دھویں سے ہوا کے طبقہ ثانیہ میں پیدا ہوا کرتا ہے۔ دوم نیزے اور دم دار ستارے جو کثیف غلیظ دخان سے ہوا کے طبقہ اول میں پیدا ہوتے ہیں۔ ان دونوں قسم کے دخان کا تعلق زمین سے نہیں ہوتا۔ کیونکہ یہ زمین سے بہت زیادہ بلندی پر ہوتے ہیں۔ زمین سے متصل نہیں ہوتے۔

سوم حریق، اس حریق کو اس وجہ سے حریق کہتے ہیں کہ دخان اس میں جلتے ہوئے زمین تک پہونچ جاتا ہے۔ اور زمین کے اس حصہ میں اگر نرم و نازک جلنے والی چیزیں ہوتی ہیں تو ان سب کو جلا کر خاکستر بنا دیتا ہے اس وجہ سے اس کو حریق یعنی جلانے والا کہتے ہیں۔

واما الزلزلة وانفجار العيون فاعلم ان البخار اذا احتبس فى الارض يميل الى جهة فيتبرد بها اى بالارض فينقلب مياها مختلطة باجزاء بخارية فاذا كثر بحيث لا يسعه الارض اوجب انشقاق الارض و انفجر منها العيون، قال ابو البركات فى المعتبر السبب فى العيون و القنوات وما يجرى مجريها هو ما يسيل من الثلوج ومياه الامطار لانا نجدها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصانها وان استحالة الاهوية و الابخرة المنحصرة فى الارض لا مدخل لها فى ذلك واحتج بان باطن الارض فى الصيف اشد بردا منه فى الشتاء فلو كان سبب هذه استحالتها لوجب ان يكون العيون والقنوات ومياه الابار فى الصيف ازيد وفى الشتاء انقص مع ان الامر بخلاف ذلك على ما دلت عليه التجربة، والحق ان السبب الذى ذكره صاحب المعتبر

معتبر لا محالۃ الا انہ غیر مانع من اعتبار السبب الذی ذکرہ المصنف واحتجاجہ فی المنع انما یدل علی انہ لا یجوز ان یکون ذلک ھو السبب التام لا علی انہ لا یجوز ان یکون ذلک سببا فی الجملۃ

ترجمہ اور بہرحال زلزلہ اور چشموں کا جاری ہونا تو جان لو کہ بخارات جب زمین میں محبوس ہو جاتے ہیں تو کسی جہت کی جانب مائل ہوتے ہیں تو زمین کی وجہ سے وہ .. ٹھنڈے پڑ جاتے ہیں تو برودت کی وجہ سے ایسے پانی میں تبدیل ہو جاتے ہیں جن کے اندر اجزاء بخاریہ مخلوط ہوتے ہیں پس جب یہ کثیر مقدار میں ہو جاتے ہیں اس طور پر کہ زمین ان کی گنجائش نہیں رکھ پاتی تو یہ انشقاق ارض کا باعث بن جاتے ہیں۔ اور ان سے چشمے جاری ہو جاتے ہیں۔

معتبر نامی کتاب میں ابو البرکات نے لکھا ہے کہ چشموں کے جاری ہونے کا سبب اسی طرح قنوات کا، یعنی موسلا دھار بڑے چشمے کا سبب یا جو ان کے قائم مقام ہو جیسے جو پانی کہ برف سے پگھل کر بہتا ہے اور بارش کا پانی، اس لئے کہ ہم پاتے ہیں کہ وہ بارش کی زیادتی سے زیادہ ہو جاتے ہیں اور بارش کی کمی سے کم ہو جاتے ہیں۔ اور ہواؤں کا تبدیل ہونا اور ان بخارات کا جو زمین میں گھرے ہوئے ہیں۔ ان کا اس میں کوئی دخل نہیں ہے۔ اور ابو البرکات نے اپنے اس قول کی دلیل یہ بیان کی ہے کہ زمین کا اندرونی حصہ گرمی میں نہایت سرد ہوتا بمقابلہ سردی کے موسم کے لہذا اگر ان کا سبب بخارات کا تبدیل ہونا ہوتا تو ضروری ہوتا کہ چشمے، قنوات، کنوؤں کے پانی گرمی میں زائد ہوتے بمقابلہ سردی کے، اور گرمی میں اس کے بمقابلہ کم ہوتے، اس کے باوجود واقعہ اس کے برعکس ہے جس پر تجربہ دلالت کرتا ہے،

اور حق یہ ہے کہ جس سبب کو صاحب معتبر نے بیان کیا ہے، لا محالہ معتبر ہے مگر اس سبب سے مانع بھی نہیں ہے۔ اور صاحب معتبر کی دلیل اس کے خلاف پر پیش کرنا اس بات پر دلالت کرتا ہے کہ جائز نہیں ہے کہ وہ سبب تام ہو، اس پر دلالت نہیں کرتا کہ وہ فی الجملہ بھی سبب نہ ہو،

تشریح قولہ فینقلب : اور اگر بخارات اور دھواں مزید ان کے پاس پہونچ گیا جس سے ان میں مزید قوت پیدا ہو گئی، تو دخان کثیر ہو جاتا ہے۔

قولہ انفجر منہا : اور اگر دھواں کثیر نہ ہوا تو زمین میں ہی محبوس ہو کر رہ جاتا ہے۔ اور جب کوئی کنواں وغیرہ وہاں کھودتے ہیں تب وہ باہر نکلتا ہے۔

قولہ مع ان الامر : یعنی سردی میں تالابوں، کنوؤں اور چشموں میں پانی زیادہ ہوتا ہے اور اس کے بمقابلہ گرمی میں بہت کم بلکہ بعض تالاب اور کنویں تو خشک ہو جاتے ہیں۔ اور چشموں کا

پانی بہت کم مقدار میں باقی رہ جاتا ہے۔
خلاصہ کلام یہ کہ ماتن نے اپنی کتاب ہدایۃ الحکمت میں کنویں، تالاب اور چشموں کے جاری ہونے کا سبب یہ بیان فرمایا کہ بخارات زمین میں محبوس ہو جاتے ہیں۔ اگر یہ بخارات کم مقدار میں ہوئے اور اوپر سے کوئی مدد نہ پہونچی تو بعض بخارات ہوائیہ پانی بن جاتے ہیں اور ہوا ہی کی صورت میں رہ جاتے ہیں اور ادھر ادھر گھومتے رہتے ہیں۔ یہ تو ماتن کے کلام کا حاصل رہا۔
مگر امام ابوالبرکات بغدادی نے کہا کہ تالاب وغیرہ کے پانی میں بخارات کا کوئی واسطہ نہیں ہے بلکہ زمین ہی سے پانی مختلف وجوہ سے ابلتا اور نکلتا ہے۔ نیز زمین کے نیچے پانی تحقیقی طور موجود ہے
قولہ فی الجملۃ: یعنی ابوالبرکات نے سبب تام کی نفی کی ہے جس سے مطلقاً بخارات کا سبب نہ ہونا کسی بھی درجہ میں، تو ان کے کلام سے یہ ثابت نہیں ہوتے۔

واذا غلظ البخار بحیث لاینفذ فی مجاری الارض او کانت الارض کثیفۃ عدیمۃ المسام اجتمع طالبا للخروج ولم یمکنہ النفوذ فزلزلت الارض وکذا الریح والدخان وربما قویت المادۃ علی شق الارض فیحدث صوت هائل وقد یخرج نار لشدۃ الحرکۃ المقتضیۃ لاشتعال البخار والدخان الممتزجین علی طبیعۃ الدھن،

ترجمہ اور بخارات جب غلیظ ہو جاتے ہیں اس طور پر کہ زمین کے مسامات باہر نکل نہیں پاتے یا زمین ہی غلیظ ہو اور اس میں مسامات ہی نہ ہوں تو بخارات جمع ہو جاتے ہیں اور خروج کی تلاش کرتے ہیں اور باہر نکلنا ان کے لئے ناممکن ہوتا ہے تو زمین حرکت میں آجاتی ہے۔ یہی حال ریح اور دخان کا بھی ہے اور بسا اوقات یہ مادہ قوی ہوتا ہے اور زمین کے پھاڑنے پر قادر ہو جاتا ہے تو نہایت ڈراؤنی قسم کی بھیانک آواز پیدا ہو جاتی ہے۔ اور کبھی حرکت کی شدت کی وجہ سے جو بخارات مشتعل ہو جانے کا تقاضہ کرتی ہے، آگ نکل پڑتی ہے بخارات اور دخان کے مشتعل ہو جانے کی وجہ سے کہ دونوں دہنیت کی طبیعت کے ساتھ ملے ہوئے ہوتے ہیں۔

تشریح قولہ ربما قویت المادۃ: زمین کے اندر بخارات اور ہوا غلیظ اور قوی ہونے کی وجہ سے باہر نکلتے ہوئے زمین کو پھٹ جانے پر مجبور کر دیتے ہیں۔
قولہ صوت هائل: جس کے نتیجہ میں اندر پانی یا دوسری چیزیں جو موجود ہوتی ہیں ظاہر ہو کر باہر

نکل آتے ہیں۔

تزالدھن: شدت حرکت اور دہنیت کی وجہ سے اس میں آگ لگ جاتی ہے اور زمین سے آگ کے شعلے اٹھنے لگتے ہیں۔

حاصل یہ کہ بخارات میں چونکہ دہنیت کا مادہ بھی شامل ہوتا ہے۔ جب ان میں شدید حرکت ہوتی ہے تو حرارت کے غلبہ کی وجہ سے ان میں آگ لگ جاتی ہے اور زمین سے شعلہ بھڑکتے نظر آتے ہیں۔

فصلٌ

فی المعادن

المرکب التام، وھو الذی لہ صورۃ نوعیۃ تحفظ ترکیبہ اما ان یکون لہ نشوٌ ونماءٌ اولا فالثانی ھو المعدنی والاول اما ان یکون لہ حس وحرکۃ ارادیۃ اولا فالثانی ھو النبات والاول ھو الحیوان وقد یقال لم ینتھض دلیل علی ان المعدنی والنبات لیس لھما حس وحرکۃ ارادیۃ وان المعدنی لیس لہ نشوٌ ونماءٌ وغایتہ عدم الوجدان وانہ لایدل علی العدم ولذا قال شارح التلویحات المرکب ان تحقق کونہ ذا حس وارادۃ فھو الحیوان والا فان تحقق کونہ ذا نماءٍ فھو النبات والا فھو المعدن

فصل

معادن کے بیان میں

مرکب تام وہ مرکب ہے کہ جس کے لئے صورت نوعیہ ایسی ہو جو اس کی ترکیب کی حفاظت کرتی ہو۔ اس مرکب تام کے لئے یا تو نشو و نما ہوگا یا نہیں ہوگا۔ پس ثانی صورت وہ معدنی ہے۔ اول صورت آیا اس کے لئے حس وحرکت ارادی ہے یا نہیں۔ تو ثانی صورت نبات ہے۔ اور اول حیوان ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ ایسی کوئی دلیل قائم نہیں ہوئی کہ معدنی اور نبات کے لئے حس و حرکت ارادی نہیں ہے۔ اور اس پر کہ معدنی کے لئے نشو و نما بھی نہیں ہوتا۔ اس کی انتہا یہ ہو سکتی

ہے کہ تحقیق کرنے والوں نے کوئی دلیل نہیں پائی۔ مگر عدم دلیل عدم وجدان پر دلیل نہیں کرتا۔ اسی لئے شارح تلویحات نے فرمایا ہے کہ مرکب تام کا حس و حرکت ارادی والا ہونا ثابت ہو جائے تو وہ حیوان ہے ورنہ اگر نشو و نما والا ہونا ثابت ہو جائے تو وہ نبات ہے ورنہ پس وہ معدن ہے۔

تشریح قولہ فصل: اس فصل میں معدنیات کا بیان ہے۔ جس کی ابتدا مرکب تام سے کیا ہے۔ مرکب کی دو قسم ہے، مرکب تام، مرکب ناقص، مرکب تام اس مرکب کا نام ہے جو چاروں عناصر مٹی، آگ، ہوا، پانی سے مرکب ہے۔ نیز اس میں صورت نوعیہ ایسی ہو جو اپنی قوت سے اس ترکیب کی حفاظت عرصہ دراز تک کرتی رہے۔

اس کے برخلاف مرکب ناقص یہ ہے کہ اس کی ترکیب میں چاروں عناصر نہیں ہوتے صرف بعض عناصر سے ترکیب ہوتی ہے۔ نیز اس میں کوئی ایسی صورت نوعیہ نہیں ہوتی جو اس مرکب کی دیر تک حفاظت کر سکے۔ مثلاً فضا کی کائنات جو ما قبل میں بیان کی گئی ہے۔ یعنی بخارات کا بننا، پھر انکا ہوا سے ملکر آگ سے مل جانا۔ وغیرہ وغیرہ میں ترکیب ناقص ہوتی ہے اور کوئی صورت نوعیہ موجود بھی نہیں ہوتی۔ اسی وجہ سے وقتی طور پر ان کا ظہور ہوتا ہے اور ختم ہو جاتا ہے۔

پھر مرکب تام کی اقسام فلاسفہ تین بیان کیا ہے۔ ۱۔ معدنیات، ۲۔ نباتات، ۳۔ حیوانات ان کو موالید ثلثہ بھی کہتے ہیں۔ فصل اول کا عنوان "کائنات جو" قائم کر کے مصنف نے مرکب ناقص سے وجود میں آنیوالی چیزوں کا بیان کیا ہے۔ اس سے فارغ ہو کر اب مرکب تام کو بیان کرنا چاہتے ہیں۔ سب سے پہلے مذکورہ اقسام ثلثہ میں سے معادن کو بیان کریں گے۔ اور آئندہ دوسری فصل میں نباتات کا اور تیسری فصل حیوانات کا بیان کریں گے۔ معادن کو پہلے بیان کرنے کی وجہ یہ ہے کہ معادن بسائط اضافیہ میں سے ہیں۔ اس وجہ سے کہ معادن میں صورت نوعیہ صرف ایک ہوتی ہے جو اس مرکب کو باقی رکھتی ہے۔ اس کے برخلاف نباتات میں تولید، تنمیہ، تغذیہ کی قوت بھی خالق کائنات نے ودیعت فرمائی ہے۔ نیز ان کی حفاظت کرنے والی قوت بھی ہوتی ہے۔ جو ان کی حفاظت کرتی ہے۔ تولید کی قوت نوعیہ الگ، تغذیہ کی الگ، اور تنمیہ کے لئے قوت نوعیہ مستقل الگ ہوتی ہے۔ گویا نبات میں تین صورت نوعیہ الگ الگ ایک جسم میں موجود ہوتی ہے۔ جو اپنا اپنا کام کرتی رہتی ہے۔ اور نباتات کی حفاظت کرتی ہے۔ پھر ان کے مجموعہ مرکب کی حفاظت کی قوت الگ ہوتی ہے۔ حاصل یہ کہ متعدد قوت ان مرکبات میں جمع رہتی ہیں اسی لئے ان کو مرکبات میں شمار کیا گیا ہے۔ لہٰذا جمادات اور معادن بسیط کے درجے میں اور حیوانات مرکب کے درجہ میں ہیں۔ مرکب سے بسیط مقدم ہوتا ہے۔ اس لئے معادن کو پہلے بیان کیا۔

معادن، معدن کی جمع ہے۔ چونکہ معادن میں مختلف قسم کے جمادات کو مصنف نے جمع کر دیا ہے۔ انہیں کی مناسبت سے صیغۂ جمع کا استعمال کیا ہے۔

قولہ المرکب التام: نحو وصرف کی کتابوں میں مرکب تام کی جو تعریف کی گئی ہے وہ وہاں کی اصطلاح تھی۔ یہاں فلاسفہ کی اصطلاح میں مرکب کی تعریف بیان کرتے ہیں۔

عناصر اربعہ جب ایک جگہ جمع ہو جائیں تو ہر عنصر اس مجموعہ پر اپنی پوری قوت صرف کرتا ہے اور دوسری متضاد قوت کو توڑنے کی کوشش کرتا ہے۔ اس تاثیر سے جو اعتدال پیدا ہوتا ہے اس متوسط کیفیت کو مزاج کہتے ہیں۔ پھر اس مزاج کی حفاظت اور بقا کے لئے حق تعالیٰ شانہٗ کی طرف سے ایک قوت ودیعت ہوتی ہے جو اس کی حفاظت کرتی ہے جس کو فلاسفہ صورت نوعیہ کہتے ہیں۔ اب اگر مزاج ایسا ہے کہ صورت نوعیہ اس ترکیب کی حفاظت کرتی ہے تو اس مرکب کو مرکب تام کہا جاتا ہے؛ اور اگر یہ صورت نوعیہ ایسی ہے جو صرف ترکیب کی حفاظت کرتی ہے اور اس میں نشو ونما کی قوت نہیں ہوتی تو اس کو معدنی کہتے ہیں۔ اور اگر اس صورت نوعیہ میں ترکیب کی حفاظت کے ساتھ نشو ونما کی بھی قوت ہوتی ہے۔ تو آیا اس میں حس وحرکت کی قوت بھی پائی جاتی ہے یا نہیں، اگر نہیں ہے تو مرکب تام کو نبات کہیں گے۔ اور اگر حس وحرکت کے ساتھ قوت ناطقہ بھی موجود ہے تو وہ انسان ہے۔ یہاں پہونچکر عنصریات کی بحث کو مصنف ختم کریں گے۔

قولہ حیوانم: یعنی مرکب میں اگر حس وحرکت ارادی پائی جاتی ہے تو وہ حیوان ہے۔

وقد یتمسك لشعور النبات واختیاره فی الحرکة بما یشاهد میلانه عن سمت الاستقامة فی الصعود اذا کان هناك مانع فانه قبل ان یصل الی ذلك المانع یعوج ثم اذا جاوزه عاد الی تلك الاستقامة وفی شجرة النخل والیقطین امارات شاهدة بذلك، ویتمسك ایضا لاغتذاء المعدنی بما ظهر فی المرجان من هیاة النماء الابخرة والادخنة المحتبسة فی الارض اذا کثرت یتولد عنها ما مر واذا لم تکن کثیرة اختلطت علی ضرب من الاختلاطات المختلفة فی الکم والکیف فتکون منها الاجسام المعدنیة

ترجمہ

اور اس میں حرکت ارادی پائے جانے پر استدلال کیا گیا ہے کہ جو مشاہدہ کیا جاتا ہے۔ جانب استقامت سے اوپر کو صعود کرتے ہوئے اس نبات

کا دوسری جانب مائل ہو جانے پر جب کہ وہاں پر کوئی رکاوٹ موجود نہ ہو اس لئے کہ نبات اس مقام تک پہونچنے سے پہلے ہی دوسری جانب ٹیڑھی ہو جاتی ہے۔ پھر جب اس جگہ سے آگے بڑھ جاتی ہے، تو پھر مستقیم ہو جاتی ہے۔ اسی طرح کھجور اور کدو کے درخت میں علامات شاہد ہیں۔ نیز معدنی کے غذا حاصل کرنے پر استدلال کرتے ہیں جو مونگا میں ظاہر ہوتا ہے۔ اور بخارات اور دخان جو زمین میں محبوس ہوتے ہیں۔ جب یہ کثیر مقدار میں ہوں تو ان سے وہ سب چیزیں پیدا ہوتی ہیں جن کا ذکر اوپر گذر چکا ہے۔ اور اگر زیادہ مقدار میں نہ ہو تو یہ بخارات اور دخان مختلف آمیزشوں اور مختلف مقدار اور مختلف کیفیات سے ایک دوسرے سے مخلوط ہونے کے نتیجہ میں اجسام معدنیہ پیدا ہوتے ہیں۔

تشریح

قولہ لشعور النبات: یعنی نبات میں شعور بھی ہے اور حرکت بالارادہ بھی ہے۔

قولہ عن سمت الاستقامة: اور مانع کی جگہ میں تھوڑا سا جھک کر پھر فوق کی جانب بڑھتا چلا جاتا ہے۔

قولہ امارات: کہ مانع تک پہونچنے سے کچھ پہلے ہی سے یہ دونوں ٹیڑھے ہو جاتے ہیں اور جب مانع سے اوپر نکل جاتے ہیں تو سیدھے ہو جاتے ہیں۔

قولہ المختلطة: مثلاً بخار کی مقدار زائد، دخان کی مقدار کم۔ یا اس کے برعکس۔ یا دونوں کی مقدار برابر کبھی دخان غالب کبھی بخار غالب۔

قولہ

فان غلب البخار على الدخان يتولد اليشم والبلور والزيبق و الزرنيخ والرصاص وهو اما ابيض وهو القلعي او اسود وهو الاسرب فاذا الرصاص اريد به الابيض وغيرها من الجواهر المشفه قيل في عد الزيبق والرصاص من هذا القسم نظر لما الرصاص فلانه من الاجسام السبعة التي تتولد من امتزاج الزيبق والكبريت ولانه لاشفيف فيه واما الزيبق فلانه لاشفيف فيه ايضا، ولما تقرر عندهم انه يتولد من جسم مائي خالطته اجزاء كبريتية في غاية اللطافة مخالطة شديدة بحيث لايوجد له سطح الا وهو مغشى بغلاف من الاجزاء الكبريتية كالقطرات المرشوشة على تراب هبائي مسحوق غاية السحق بحيث يصير كل قطرة منها مغشاة بغلاف ترابي يحفظها،

ترجمہ: پس اگر دخان پر بخار غالب ہو گیا تو سبز پتھر، شیشہ، سیماب، ہڑتال اور رانگا

پیدا ہوتے ہیں۔ اور رصاص یا سفید ہوتا ہے تو وہ قلعی ہے یا سیاہ ہوتا ہے تو وہ سیاہ رانگا ہے۔ اور جب رصاص مطلقاً بولا جاتا ہے تو سفید ہی رانگا مراد ہوتا ہے۔ اور مذکورہ اشیاء کے علاوہ صاف ستھرے جواہر پیدا ہوتے ہیں۔

اور کہا گیا ہے کہ زیبق اور رصاص کو اس قسم میں شمار کئے جانے میں اعتراض ہے۔ بہرحال رصاص تو اس وجہ سے کہ اجساد سبعہ جو زیبق اور کبریت کی آمیزش سے پیدا ہوتے ہیں تو رصاص میں صفائی اور ستھرائی نہیں ہے۔ اور بہرحال زیبق تو اس لئے کہ اس میں صفائی و ستھرائی نہیں ہوتی۔ اور ان کے یہاں یہ طے ہو چکا ہے کہ یہ اس جسم سے پیدا ہوتے ہیں جو مائی ہوتا ہے۔ اس کے ساتھ کبریت کے اجزاء نہایت لطیف انداز میں پوری شدت سے شامل ہو جاتے ہیں۔ اس طور پر کہ اس جسم مائی کی کوئی سطح نہیں ہوتی۔ لیکن وہ اجزائے کبریتیہ کے خلاف پورے طور پر ڈھکی ہوتی ہے۔ جس طرح وہ پانی کے قطرے جو نہایت باریک ترین مٹی میں چھڑک دئے جائیں۔ تو اجزاء ارضیہ اس قطرے کو پورے طور پر ڈھک لیتے ہیں اس طور پر کہ پانی کا ہر قطرہ باریک پسی ہوئی مٹی کے پردے سے ڈھکا ہوا ہوتا ہے اور اس کی حفاظت کرتا ہے

تشریح

قولہ من الجواھر: مادہ ایک یعنی بخارات اور دخان ہے۔ مگر وزن، مقدار اور کیفیت اختلاط کے بدلنے نیز موسم کے بدلنے اور مختلف موسموں میں بخارات کے اثرات کے بدلنے اسی طرح موسم کے تبدیل ہونے سے دخان کے اثرات تبدیل ہونے سے خالق کائنات نے کیا عجیب عجیب چیزیں پیدا فرمادی ہیں۔ یہ مواد اور ان کا اختلاط اور اوزان و کوائف کا فرق، موسموں کا فرق سب ہی مسبب الاسباب کی کمال صناعی پر دلالت کرتے ہیں۔

قولہ المرشوشۃ: تو جس طرح پانی کے قطرات چھڑک دینے سے باریک مٹی کی اوپر کی سطح جم کر ایک سطح بن جاتی ہے۔

قولہ یحفظھا: خلاصہ یہ ہے کہ مصنف نے پارہ کو قسم اول میں شمار کیا ہے۔ حالانکہ قسم اول میں وہی چیز شمار کی جاسکتی ہے جو صاف ستھری ہو۔ گدلی نہ ہو۔ اور جن میں ایک جانب سے دوسری جانب میں بآسانی دیکھا جاسکتا ہو۔ مگر مصنف نے پارہ کو بھی اسی میں شامل کیا ہے اس لئے دونوں اعتبار سے یہاں اعتراض پڑتا ہے۔ کیونکہ پارہ صاف شفاف نہیں ہوتا۔ جب کہ حکماء کے یہاں یہ طے شدہ ہے کہ پارہ پانی اور گندھک کے باریک اجزاء سے ملکر بنتا ہے۔ جب پانی اور گندھک کے اجزاء کا اختلاط پورے طور پر اس طرح ہو جائے کہ پانی کی سطح گندھک کے لطیف اجزاء سے ڈھک جائے۔ جس طرح مٹی کے باریک باریک اجزاء خوب باریک ہیں کہ ان پر پانی کے قطرے ٹپکائے جائیں تو پانی کے قطرات میں مٹی کے باریک اجزاء پیوست ہو جاتے ہیں۔ لہٰذا جب حکماء کے یہاں یہ طے شدہ ہے کہ پارہ کے اجزاء اولیہ پانی اور گندھک ہیں تو اس کو پہلی قسم میں شمار کرنا جس کے اجزاء اولیہ بخار غالب اور دخان مغلوب ہیں، امر اول کے

خلاف بات ہے ۔
اعتراض کی دوسری تقریر اس طرح ہو سکتی ہے کہ جب رصاص، پارہ کے اجزاء صاف ستھرے نہیں ہوتے تو ان کے اجزا بخار غالب اور دخان مغلوب نہیں ہو سکتے۔ کیونکہ جب بخارات غالب ہوں، اور دخان مغلوب ہوں تو اس ترکیب سے جو اشیاء بنیں گی وہ نہایت صاف ستھری ہوگی۔ جبکہ رصاص سیاہ فام ہوتا ہے۔ مصنف اس کے بعد قسم ثانی کو بیان کرتے ہیں۔

وان غلب الدخان يتولد الملح والزاج والكبريت والنوشادر . . ثم من اختلاط بعض هذه اى الزيبق مع بعض اى الكبريت تولدت الاجسام الارضية اى الاجساد السبعة المتطرقة وهى القابلة لضرب المطرقة بحيث لاتنكسر ولاتتفرق بل تلين وتندفع الى عمقها فتنبسط مثل الذهب والفضة والنحاس والحديد والخارصيني والاسرب والقلعي

ترجمہ اور اگر دخان غالب ہوا تو نمک، گندھک، گوگرد، پھٹکری، نوشادر وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔ پھر ان میں بعض کے اختلاط سے بعض کے ساتھ یعنی زیبق کے بعض کے ساتھ یعنی کبریت کے ساتھ۔ تو اجسام ارضیہ پیدا ہوتے ہیں۔ یعنی اجسام سبعہ یعنی اجسام ثیم، بلور، زیبق زرنیخ وغیرہ ایسے اجسام جو مضبوط ہوتے ہیں، منطرقہ ہیں، وہ قبول کرنے والے ہوتے ہیں مطرقہ کو اس طور پر کہ نہ تو وہ ٹوٹ سکیں تو وہ متفرق ہو سکیں بلکہ وہ نرم ہو سکتے ہیں، اور زمین کی گہرائی میں دھنس سکتے ہیں، تو پھیل سکتے ہیں مگر ٹوٹ نہیں سکتے۔ جیسے سونا، چاندی، نحاس، رانگا، لوہا، خارصینی (توتیا) اور اسرب (سیسا) اور قلعی۔

تشریح قولہ فان غلب: زمین کے اندر کے بخارات اور دخان میں سے اگر دخان غالب ہو جائے تو نمک وغیرہ پیدا ہوتے ہیں۔
قولہ ثم من: پہلے تو مصنف نے اصولی طور پر دو قسم بیان کیا۔ اول میں صاف شفاف اجسام کو اور ثانی میں کثیف اجسام کا پیدا ہونا بیان کیا گیا۔ پھر یہاں سے ایک مخلوط پیداوار کو بیان فرمایا۔
قولہ الاجسام الارضیۃ: جن کو فلاسفہ کی اصطلاح میں اجسام سبعہ کہتے ہیں۔ وہ ہتھوڑے کی ضرب کو برداشت کر لیتے ہیں۔
اس بحث کی مزید تفصیل یہ ہے کہ پارہ اور گندھک اگر شفاف ہوں اور پورے طور پر وہ پک جائیں تو گندھک اگر سرخ ہو، اور محرق نہ ہو تو اس سے سونا پیدا ہوتا ہے۔ اور اگر وہ سفید ہو تو اس سے چاندی

پیدا ہوتی ہے۔ اور اگر پارہ اور گندھک صاف شفاف ہوں اور گندھک میں رنگنے کی قوت ہو مگر پختہ ہونے سے پہلے ایسی برودت اس کو پہونچ جائے جس کی وجہ سے سرد ہو کر جم جائے تو اس سے پھٹکری پیدا ہوتی ہے اور اگر پارہ شفاف ہو مگر گندھک عمدہ قسم کی نہ ہو بلکہ ردی ہو، تو اگر گندھک میں جلانے کی قوت ہو تو تانبہ پیدا ہوتا ہے۔ اور پارہ اگر عمدہ نہ ہو تو رصاص پیدا ہوتا ہے۔ اور اگر پارہ اور گندھک دونوں خراب ہوں اور گندھک عمدہ ہو تو لوہا پیدا ہوتا۔ اور اگر دونوں ردی ہوں اور اور ان کے بعض کی ترکیب ضعیف ہو تو اس ترکیب سے سیسا پیدا ہوتا ہے۔ یہ سبھی تحقیقات صرف ظنی ہیں۔

خلاصہ یہ کہ یہ مرکبات زمین کے اندر مختلف وزن اور مقدار سے خاص وقت اور کیفیت سے ملکر پیدا ہوتے ہیں۔ اگر ان کو یقین سے معلوم کرنا چاہتے ہیں تو تجربہ کرنا پڑے گا اور یہ عام لوگوں کے بس سے باہر ہے۔ اس کے بیان میں کافی طول ہو گیا مگر پھر بھی اتنی مختصر ہے کہ کسی ایک مرکب کی بھی ادنی وضاحت نہیں ہو سکی اور صرف اجمالی علم حاصل ہو سکا ہے۔

فصل

فی النبات

وله قوة اى صورة نوعية عديمة الشعور عند الاكثر تحفظ تركيبه و تصدر عنها حركات النبات فى الاقطار المسماة نموا وافعال مختلفة بالات مختلفة، قيل فان الواحد لايصدر عنه افاعيل مختلفة الا بالآلات المختلفة وفيه نظر لان قولهم الواحد من حيث هو واحد لا يصدر عنه الا الواحد على تقدير صحته يستلزم ان لايصدر عن الواحد افاعيل مختلفة الا بالجهات المختلفة سواء كانت تلك الجهات آلات او غيرها

فصل

نبات کے بیان میں

اور مرکب تام کے لئے ایک قوت ہوتی ہے یعنی صورت نوعیہ جو کہ عدیم الشعور ہوتی ہے، اکثر لوگوں کے نزدیک۔ اور اس کی ترکیب کی حفاظت کرتی ہے۔ اور اس سے حرکات صادر ہوتی ہیں یعنی

نبات کی حرکات اطراف وجوانب میں جن کا نام نمو ہے ۔ اور افعال مختلفہ مختلف آلات کے ذریعہ سے
اور اعتراض کیا گیا ہے کہ واحد سے نہیں صادر ہوتے افاعیل مختلفہ لیکن مختلف آلات کی وجہ سے ۔
مگر اس میں اعتراض ہے کیونکہ حکماء کا قول "الواحد من حیث ہو واحد" کہ واحد واحد ہونے کی حیثیت
سے اس سے صادر نہیں ہوتا مگر واحد، اور یہ اصول اور قانون درست ہے ۔ اس بات کو مستلزم ہے
کہ واحد سے صادر نہ ہوں افاعیل مختلفہ مگر مختلف جہات سے، خواہ یہ جہات آلات ہوں یا ان کے علاوہ

تشریح

قولہ بالات مختلفۃ : آلات فاعل اور منفعل کے درمیان واسطہ ہوتا ہے ۔
جیسے لوہار اور لکڑی کے کٹنے کے درمیان آرہ واسطہ ہوتا ہے ۔

قولہ سواء : معلوم ہوا کہ واحد سے مختلف جہات اور مختلف واسطوں اور آلات کی مدد سے مختلف افعال
صادر ہوسکتے ہیں ۔ کوئی استحالہ پیش نہیں آتا ۔

وتسمى نفسا نباتية وهي كمال اول وهو ما يتم به النوع اما في حد ذاته كهيأة فانها كمال للجسم السريري لانه لا يتم السرير في حد ذاته الا بها او في صفاته كالبياض فانه كمال للجسم الابيض لا يكمل في صفته الا به والاول كمال والثاني كمال ثاني، لجسم طبعي ليس المراد به ههنا ما يقابل الجسم التعليمي بل ما يقابل الجسم الصناعي واحترز به عن مثل الهيأة السريرية، ومنهم من رفع الطبعي على انه صفة لكمال احترازا عن الكمال الصناعي فالكمال الاول قد يكون صناعيا يحصل بصنع الانسان كما في السرير وقد تكون طبعيا لا مدخل لصنعه فيه، آلي يجوز جره على انه صفة جسم اي جسم مشتمل على الآلة ورفعها على انه صفة كمال اي كمال ذو آلة واحترز به عن صور البسائط والمعدنيات من جهة ما يتولد ويزيد ويغتذي فقط واحترز به عن النفس الحيوانية والانسانية

ترجمہ

اور اس کا نام نفس نباتیہ اور وہ کمال اول ہے ۔ یہ وہ کمال ہے کہ جس سے
نوع تام ہوتی ہے یا تو فی حد ذاتہ، جیسے تخت کی ہیئات ۔ کیونکہ یہ جسم سریری
کا کمال ہے اس لئے کہ تخت فی حد ذاتہ تام نہیں ہوتا لیکن اسی کے ذریعہ سے یا اپنی صفات میں،
جیسے بیاض کیونکہ وہ جسم ابیض کے لئے کمال ہے ۔ جسم اپنی اس صفت میں اس سے کامل ہوتا ہے

اور اول کمال اول ہے اور ثانی کمال ثانی ہے۔ جسم طبعی کا جسم طبعی سے مراد وہ یہاں نہیں ہے جو جسم تعلیمی کا مقابل ہے بلکہ وہ جسم مراد ہے جو جسم صناعی کے مقابل ہے۔ یہ کہہ کر ہیئات سریریہ جیسی مثالوں سے مصنف نے احتراز کیا ہے۔ اور حکماء میں سے بعض نے لفظ طبعی کو متن میں رفع پڑھا ہے۔ اس بنا پر کہ وہ لفظ کمال کی صفت ہے۔ تاکہ کمال صناعی سے احتراز حاصل ہو جائے۔ پس کمال اول کبھی صناعی ہوا کرتا ہے جو انسانی کاریگری سے حاصل ہوتا ہے۔ جیسے تخت میں، اور کبھی طبعی ہوتا ہے جس میں انسان کی کاریگری کا دخل نہیں ہوتا؛ آلی "اس کو جر بھی پڑھنا جائز ہے۔ اس بنا پر کہ وہ جسم کی صفت ہے۔ یعنی ایسا جسم کہ جو آلہ پر مشتمل ہو، اور اس کو رفع بھی پڑھنا جائز ہے اس بنا پر کہ آلی "کمال کی صفت ہو، یعنی کمال ذو آلہ اور اس سے بسائط کی صورتوں سے احتراز ہے اور معدنیات کی صورتوں سے اس جہت سے کہ پیدا ہوتا ہے، اور زیادہ ہوتا ہے، اور غذا حاصل کرتا ہے۔ یہ کہہ کر نفس حیوانیہ اور نفس انسانیہ سے احتراز کیا ہے۔

تشریح

قولہ نفسا نباتیۃ: نیز یہیں سے ایک کام کی بات معلوم ہوگئی کہ لفظ نفس کا اطلاق جس طرح مجرد عن المادہ پر ہوتا ہے اسی طرح مادی اشیاء پر بھی ہوتا ہے نفس حیوانی میں بھی یہی ہوتا ہے۔ کہ مادہ اور غیر مادہ دونوں پر ہوتا ہے۔ نیز نفس نباتیہ، نفس حیوانیہ اور نفس انسانیہ کو نفوس ارضیہ کہتے ہیں۔

قولہ کمال اول: مراد اس سے یہ ہے کہ جس کے ذریعہ نوع تام ہوتی ہے۔

قولہ ھو ما یتم بہ: یعنی نوع اپنے تمام اور تحصیل میں اس کی محتاج ہو خواہ وہ جوہر ہو، جیسے نفس ناطقہ، یا عرض ہو جیسے سریر کے لئے ہیئت ہوتی ہے۔

قولہ کہیاۃ السریر: اس میں اختلاف ہے کہ ہیئات سریر سے خارج ہوتی ہے یا داخل سریر ہوتی ہے۔ مشائیہ ہیئات کو ذات سے خارج مانتے ہیں۔ اور اشراقیہ اس کو ذات میں داخل مانتے ہیں

قولہ والثانی کمال ثان: خلاصہ یہ ہے کہ سب سے پہلے وہ امور ہوتے ہیں جن سے نوع کامل ہوتی ہے۔ پھر کمال نوع کے بعد وہ اوصاف ہوتے ہیں جن سے ہیئات کامل ہوتی ہے۔

قولہ الجسم الصناعی: جسم صناعی وہ جسم ہے جو صانع کی صنعت کے اثر سے وجود میں آئے جیسے سریر کاریگری کے نتیجے میں وجود میں آتا ہے۔

قولہ احترز بہ: یعنی جسم طبعی سے ہیئات سریر خارج ہو جائے کیونکہ ہیئات سریری جسم صناعی کا کمال ہے۔ یعنی سریر کے جسم طبعی کا کمال نہیں ہے۔

کمال اول: ذات چونکہ صفت پر مقدم ہوا کرتی ہے۔ اس لئے جن چیزوں سے ذات کی تکمیل ہوگی تو اس کو کمال اول کہا جاتا ہے اور جن چیزوں سے صفات کی تکمیل ہوتی ہے۔ ان کو

کمال ثانی کہا جاتا ہے۔

مصنف نے نفس نباتی کی تعریف کرتے ہوئے جسم طبعی کی قید کا اضافہ کیا۔ اس سے مجردات کے کمال خارج ہو گئے۔

قولہ احترازا عن الکمال الصناعی: بعض شارحین نے لفظ طبعی کو مرفوع پڑھا ہے۔ اور اس کو لفظ کمال کی صفت بنایا ہے تاکہ کمال صناعی سے احتراز ہو جائے مگر نتیجہ دونوں کا ایک ہوتا ہے کیونکہ کمال صناعی جسم صناعی میں ہوتا ہے۔ اس لئے ہیئات سریر جیسی چیزوں سے احتراز ہو جائے گا۔

قولہ کمالی السریر: اس لئے کہ سریر کا کمال اول اس کی بناوٹ اور ہیئات ہے جو انسان کی صنعت کے بعد حاصل ہوتا ہے۔

قولہ ومافعہ: تاکہ آلات مختلفہ کے توسط سے جسم نباتی سے مختلف افعال صادر ہوں جیسے تغذیہ، تنمیہ، دفع کرنا جسم کو روکنا وغیرہ۔

خلاصہ آلی: آلہ سے مختلف قوتیں مراد ہیں۔ جن کی مدد سے نوع کے افراد کی ذات کا نظام تام ہوتا ہے جن جن افراد میں یہ قوتیں پائی جاتی ہیں۔ شارح نے فرمایا کہ آلی کو مجرور پڑھ کر جسم کی صفت بنانا اور اسکو مرفوع پڑھکر کمال کی صفت بنانا دونوں جائز ہے۔ مگر لفظ کے لحاظ سے مجرور ہی ہونا زیادہ مناسب ہے اس لئے کہ مجرور ہونے کی صورت میں موصوف اور صفت کے درمیان فاصلہ نہیں ہوگا۔ اور معنیٰ کے لحاظ سے رفع اس لئے بہتر ہے کہ جسم ان قوتوں کے لئے قابل ہوتا ہے۔ اور صورت نوعیہ ان کی فاعل ہے اور آلہ کی نسبت فاعل کی طرف زیادہ بہتر ہے بہ نسبت اس کے کہ آلہ کی نسبت قابل یعنی جسم کی طرف کی جائے کیونکہ آلہ فاعل کے کام آتا ہے اور تعریف کے مقام پر لفظ کے بجائے معنی کی صحت کا لحاظ کرنا مقدم ہے۔

قولہ احترز بہ عن صور: کیونکہ بسائط سے بعض ایسے کام صادر ہوتے ہیں جن کا قابل خود عنصر ہی ہوتا ہے دوسرا کوئی واسطہ نہیں ہوتا۔ اور بعض افعال ایسے بھی صادر ہوتے ہیں جو دوسرے میں تاثیر کا کام دیتے ہیں یعنی ان کا اثر دوسرے میں ہوتا ہے۔ تو اس قسم کے افعال میں واسطہ کی یقیناً ضرورت پڑتی ہے۔ مگر وہاں واسطہ خود بسائط عنصریہ کی اپنی کیفیت بن جاتی ہے آلات کی ضرورت نہیں پڑتی۔ اور آلات سے قوی مختلفہ مراد ہیں۔ جن سے نوع کی ذات مکمل ہوتی ہے اور ان کا ذکر پہلے کیا جا چکا ہے

قولہ احترز بہ عن النفس: کیونکہ یہ دونوں نفس ان کے ساتھ اس حیثیت سے لاحق نہیں ہوتے یعنی وہ کمال ذو آلہ صرف تولد، ازدیاد، اور اغتذار کے لحاظ سے۔

اور فقط کی قید اس لئے لگائی کہ نفس حیوانی سے تولد، تنمیہ، اور تغذیہ کے علاوہ حس اور حرکت ارادیہ بھی صادر ہوتی ہے۔ لہذا نفس حیوانی حس و حرکت بالارادہ کے لحاظ سے بھی ذو آلہ ہے۔ اور

نفس انسانیہ میں جہاں تغذیہ، تنمیہ، تولد اور حس و حرکت بالارادی صادر ہوتے ہیں وہیں ادراک معقولات بھی اس نفس ناطقہ کی وجہ سے صادر ہوتا ہے اس لئے نفس ناطقہ ہر اعتبار سے ذو آلہ ہوتا ہے مگر فقط کی قید کی ضرورت تھی تاکہ نفس ناطقہ اور نفس حیوانی خارج ہوجائیں۔ صرف حکماء محققین کے نزدیک ہے اس لئے کہ ان کا قول یہ ہے کہ جب مرکب تام پر صورت حیوانیہ فائض ہوتی ہے تو اس کی صورت نباتیہ بیکار ہوجاتی ہے۔ اور تولید، تنمیہ، تغذیہ، حس و حرکت ارادی سب کے سب نفس حیوانی سے صادر ہونے لگتے ہیں۔ اسی طرح جب مرکب تام پر نفس ناطقہ کا فیضان ہوجاتا ہے تو نفس حیوانیہ و نباتیہ دونوں معطل ہوجاتے ہیں۔ اور صرف نفس سارے افعال انجام دیتی ہے۔ اور معقولات کا ادراک بھی کرتی ہے۔ اس لئے فقط کی قید کی ضرورت تھی۔

دیگر فلاسفہ کی تحقیق یہ ہے کہ جب نفس حیوانی کا فیضان ہوتا ہے تو نفس نباتیہ بیکار نہیں ہوتی ہے بلکہ حیوان میں نفس نباتیہ سے تولید، تغذیہ، نمو کے افعال صادر ہوتے ہیں۔ اور حس و حرکت نفس حیوانی سے صادر ہوتے ہیں۔ اور جب نفس ناطقہ کا فیضان ہوتا ہے تب بھی نفس حیوانی و نباتی دونوں اپنا اپنا کام کرتی رہتی ہیں۔ اور نفس ناطقہ ادراک معقولات کا فعل انجام دیتی ہے۔ لہذا سارے نفوس اپنا اپنا کام انجام دیتے رہتے ہیں۔

فلها قوة غاذية لاجل بقاء الشخص وهى القوة التى تحيل جسما آخر الى مشاكلة الجسم الذى هى فيه فتلصق تلك القوة ذلك الجسم المشاكل به بدل ما يتحلل عنه بالحرارة الغريزية او غيرها ولها قوة نامية لاجل كمال الشخص والقياس ان يقال منمية لكنهم راعوا مشاكلة الغاذية

ترجمہ: پس نفس نباتیہ کے لئے ایک قوت غاذیہ ہے شخصی بقاء کے لئے۔ اور وہ ایسی قوت ہے جو دوسرے جسم کو اپنی شکل وصورت میں تبدیل کرلیتی ہے، جسم کی وہ شکل وصورت جو اس جسم میں موجود ہے۔ پس یہ غذا شکل بن کر اس سے مل جاتی ہے یہ اس جسم سے جو اس کے ہم شکل ہوتا ہے اس کے ساتھ، اس شکل کے بدلے جو جسم کے اندر سے حرارت کی وجہ سے تحلیل ہوتی یعنی حرارت غریزیہ یا دوسری قوت کی وجہ سے۔ اور اسی نفس نباتی کے لئے ایک قوت نامیہ بھی ہوتی ہے شخصی کمال کے لئے۔ اور قیاس کا تقاضہ تھا کہ یہ کہا جاتا، "منمیہ" یعنی بڑھانے والی، لیکن کہتے وقت انہوں نے غاذیہ کی مشاکلت کا لحاظ فرمایا ہے۔

- - - - - - -

19/1

تشریح

قولہ جسما آخر: مثلاً خوراک کے راستے سے اندرون جسم پہونچنے والی غذائیں وغیرہ کو اپنے ہم شکل بناتی ہیں۔ یعنی غذا حاصل کرنے والے جسم کے ہم شکل بناتی ہے۔

قولہ فتلصق: اس سے جسم میں تغذیہ کے بعد نمو اور اضافہ ہوتا رہتا ہے۔

قولہ تحیل: اصطلاح میں حول شی کی کیفیت کو بدلنے کو کہتے ہیں۔ اور شی کے جوہر اور اس کی صورت نوعیہ کو بدلنے کا نام تکوین اور فساد ہے، جس کے لئے کون وفساد ہے۔ احالہ سے مجازاً اس مقام پر تکوین اور افساد مراد ہے۔ اس لئے کہ قوت غاذیہ غذا کی صورت تبدیل کر کے جس جسم نے غذا حاصل کیا ہے صورت نوعیہ پیدا کر دیتا ہے۔ لہذا درحقیقت یہ کون وفساد ہوا۔

قولہ فتلصق: اس قید سے قوت غذائیہ میں سے قوت ہاضمہ خارج ہوگئی۔ اس وجہ سے کہ قوت ہاضمہ صرف بدن کے مشابہ خوراک بناتی ہے مگر الصاق کا کام نہیں دیتی۔ لہذا الصاق صرف قوت غذائیہ ہی کا کام ہے۔

قولہ بالحرارۃ الغریزیۃ: حق تعالیٰ کی طرف سے جب نفس فائض ہوتا ہے تو اس کے ساتھ ایک جوہر ہوائی گرم مگر غیر محرق اور غیر مفسد بلکہ مصلح بھی پیدا ہوتا ہے۔ اس کی حرارت کو حرارت غریزیہ کہا جاتا ہے۔ غذا سے جو حرارت پیدا ہوتی ہے اسی کو حرارت غریزیہ کہا جاتا ہے۔

بہرحال حرارت کی خصوصیت ہے کہ جس کے ساتھ ملتی ہے تحلیل کر دیتی ہے۔ اگر خوراک کا بدل پیدا نہ ہو تو بدن تحلیل ہو کر فنا ہو جاتا ہے۔ اسی لئے خدا نے قوت غذائیہ پیدا فرمایا ہے جو غذا کو حاصل کر کے اپنے ہم شکل بناتی رہتی ہے اور جسم کے ساتھ اس کو ملصق کرتی رہتی ہے جس کے بدل ما یتحلل تیار ہوتا رہتا ہے اور جب یہ بدل ما یتحلل تیار نہ تو بدن کمزور ہو کر موت کا شکار ہو جاتا ہے۔

قولہ کمال الشخص: اس کمال سے کمال ثانی مراد ہے اس وجہ سے کہ اس سے نوع اپنی صفت میں یعنی نمو میں کمال کو پہونچتا ہے۔

وهي التي تزيد في الجسم الذي هي فيه زيادة في اقطاره طولا وعرضا وعمقا، قيل احترز به عن الزيادة الصناعية فانها لا تكون في الاقطار الثلثة لان الزيادة الصناعية في بعض الاقطار توجب نقصان في بعض اخرو فيه نظر لان زيادة الجسم المغتذي في الاقطار بانضمام الغذاء اليه لا بنفسه واذا كان كذلك فنقول في الزيادات الصناعية ايضا اذا اضاف الصانع الى الشمعة مقدار الاخر من الشمع حصلت الزيادة الصناعية في الاقطار

19
2

ترجمہ

اور قوت نامیہ وہ قوت ہے کہ یہ جس جسم میں موجود ہوتی ہے اس میں اضافہ پیدا کرتی ہے۔ اور یہ زیادتی ہر طرح کی ہوتی ہے عمق میں، طول میں، عرض میں،

اور بعض نے کہا کہ لفظ اقطار کی قید سے مصنف نے زیادتی صناعیہ سے احتراز کیا ہے۔ اس لئے کہ وہ تینوں جوانب میں زیادتی نہیں پیدا کرتی ہے۔ کیونکہ زیادتی صناعیہ بعض جوانب میں نقصان پیدا کرتی ہے بہ نسبت دوسرے بعض جوانب کے۔

اس صاحب قیل کے قول میں نظر ہے کہ جب مغتذی میں اضافہ تینوں اطراف میں ہوتا ہے۔ اور غذاء کے انضمام سے ہوتا ہے نہ کہ بنفسہٖ۔ اور جب ایسا ہے تو ہم کہتے ہیں کہ زیادات صناعیہ میں بھی جب بنانے والے نے متعینہ موم بتی میں دوسری موم کا اضافہ کیا تو موم بتی میں اضافہ تمام اطراف و جوانب میں ہوگا۔

تشریح

قولہ قیل: اس کے قائل ملا میرک جنگی ہیں اور عبارت ملا زادہ کی ہے۔

قولہ توجب: کیونکہ اگر اس نے طول میں اضافہ کیا ہے تو عرض و عمق میں اضافہ نہ ہوگا لہٰذا وہ کم ہو جائیں گے۔ وعلیٰ ہذ۔

قولہ وفیہ نظر: اس قول پر شارح اعتراض کرتے ہیں کہ جسم مغتذی میں جو اضافہ اور ترقی اطراف و جوانب میں ہوتی ہے وہ درحقیقت حاصل کی ہوئی غذا کے انضمام اور شامل بدن ہونے کی وجہ سے ہوتی ہے لہٰذا جمیع اطراف میں اس کا پہونچنا خود ہی ضروری ہے۔ لہٰذا معلوم ہوا کہ جسم مغتذی خود اضافہ نہیں کرتا بلکہ غذا کے انضمام سے اضافہ ہوتا ہے۔ اور جب ایسا ہے تو زیادتی صناعیہ میں بھی یہ پایا جاسکتا ہے۔ مثلاً ایک موم بتی میں مزید موم بتی سے کہ کوئی کاریگر اضافہ کر دیتا ہے۔ جس سے تمام جوانب میں اضافہ ہوتا ہے۔ تو اس زیادتی اور قوت نامیہ میں کیا فرق رہا، فرق یہی ہوگا کہ قوت غذائیہ جسم کے اندر پائی جاتی ہے۔ اور صناعیہ میں اضافہ قوت خارجیہ کی مدد سے ہوتا ہے۔

قولہ کذلک: جب کہ جسم مغتذی میں زیادتی اطراف وجوانب میں غذا کے انضمام کے سبب سے ہوتی ہے خود جسم میں بنفسہٖ زیادتی نہیں ہوتی۔

قولہ فی الاقطار: لہٰذا قوت نامیہ اور زیادات صناعیہ میں کیا فرق رہ گیا۔ جواب اس کا یہ دیا گیا ہے کہ زیادات صناعیہ دو قسم کی ہوئی ہیں۔ ۱۔ وہ جس میں دوسرے جسم میں ملانے کی ضرورت نہیں پڑتی۔ ۲۔ وہ زیادتی صناعیہ ہے جس میں جسم آخر کے انضمام کی ضرورت ہوتی ہے۔ تو صاحب قیل کا مقصد یہ ہے کہ "فی الاقطار" کی قید سے دوسری قسم کی زیادتی صناعیہ سے احتراز ہے۔ اور اول قسم کی زیادت صناعیہ سے احتراز لفظ "فی" سے ہو جائے گا۔ کیونکہ زیادۃ صناعیہ میں اضافہ جسم کے اوپر ہوا کرتا ہے اور جسم کے اجزاء میں اضافہ نہیں ہوتا۔

الی ان یبلغ کمال النشو یخرج بہ مبدأ السمن والورم اذ لیس غایتہما بلوغ الجسم الی کمال نشوہ وقیل ھما خارجان بقولہ علی تناسب طبعی ای نسبۃ تقتضیہا صیغۃ المحل وقد یقال ان السمن والورم خارجان بقولہ فی اقطارہ طولا وعرضا وعمقا اما السمن فلانہ لا یزید فی الطول بل فی العرض والعمق والورم فلامتناع تورم القلب بالاتفاق وتورم العظام عند الاکثرین، اقول فیہ بحث لان المفہوم من زیادۃ الجسم فی اقطارہ الثلثۃ ان یزید مجموعہ من حیث ھو مجموع لا ان یزید کل جزء من اجزائہ وقد صرح بعض المحققین بان السمن یزید فی الطول ایضا

ترجمہ

یہاں تک کہ وہ جسم کمال نشو ونما کو پہونچ جائے اس سے مبدأ سمن (موٹاپا) اور ورم خارج ہوگئے۔ کیونکہ غرض وغایت جسم کو کمال نشو ونما تک پہونچانا نہیں ہوتا۔ اور بعض نے کہا ہے کہ یہ دونوں مصنف کے اس قول سے خارج ہوجاتے ہیں، کہ زیادتی طبعی تناسب کے مطابق ہو۔ یعنی جس نسبت کا تقاضہ اس جگہ کی طبیعت کرتی ہے۔ اور کہا جاتا ہے کہ سمن اور ورم دونوں مصنف کے قول "فی اقطارہ طولا وعرضا وعمقا" کی قید سے خارج ہیں، اس لئے کہ یہ طول میں اضافہ پیدا نہیں کرتے بلکہ عرض وعمق میں زیادتی پیدا کردیتے ہیں۔ اور بہرحال ورم تو اس لئے کہ قلب کا ورم زالا ہونا محال ہے۔ ہڈی کا ورم بھی بعض حکماء کے نزدیک محال ہے، میں کہتا ہوں اس میں بحث ہے کیونکہ جسم کی زیادتی اطراف ثلثہ سے یہ مفہوم ہوتا ہے کہ جسم کا مجموعہ من حیث المجموعہ زیادہ ہوجائے نہ کہ جسم کے اجزاء میں سے ہر ہر جزء میں اضافہ ہوجائے، بعض محققین نے اس کی صراحت بھی کیا ہے کہ سمن طول میں بھی زیادتی پیدا کرتا ہے۔

تشریح

قولہ الی ان یبلغ: قوت نامیہ کے اضافہ کی یہ غایت ہے۔ یعنی قوت نامیہ اقطار ثلثہ (طول، عرض، عمق) میں زیادتی پیدا کرتی ہے اور جب نشو ونما پورا ہوجاتا ہے تو زیادتی کا سلسلہ بند ہوکر ختم ہوجاتا ہے۔ اس قید کی وجہ سے قوت نامیہ کی تعریف سے سمن اور ورم کا مبدأ خارج ہوجائے گا کیونکہ اصل شے اپنی حد پر پہونچ کر ختم ہوجایا کرتی ہے اور سمن کمال نشو ونما کے بعد شروع ہوا کرتا ہے اور ورم کمال نشو سے پہلے بھی اور بعد میں بھی ہوجاتا ہے۔

بعض شراح نے سمن اور ورم کو طبعی کی قید سے خارج مان لیا ہے، کیونکہ سمن اور ورم طبعی تقاضے سے نہیں رونما ہوتے۔ اس لئے عرض اور عمق میں تو یہ ہوجاتے ہیں۔ مگر طول میں اضافہ نہیں کرپاتے۔

قولہ کمال نشوہ: بلکہ بعض نے تو یہ کہا ہے حد کمال کو پہونچنے کے بعد جسم میں موٹاپا شروع ہوتا

ہے. اور ورم حد کمال کو پہونچنے سے پہلے اور بعد دونوں میں ہوسکتا ہے۔

قولہ قیل ھما : یعنی اضافہ طبعی تناسب کے مطابق ہو۔

قولہ تقتضیھا : یعنی جسم مغتذی کی طبیعت جس کا تقاضہ کرتا ہے۔

قولہ اقول فیہ : سمن اور ورم کو جب دلیل سے خارج کیا گیا ہے اس پر شارح اعتراض کرتے ہیں۔

قولہ من حیث : اس میں نہ طول کی نفی ہے، نہ عرض اور عمق میں اضافہ کی قید ہے بلکہ مطلقاً اضافہ بحیثیت مجموعی کافی ہے۔

ولها قوة مولدة لاجل بقاء النوع وهي التي تاخذ من الجسم الذي هي فيه جزأ وتجعله مادة ومبدأ لمثله او شخص من جنسه ليشمل البغل واعلم ان ههنا ثلث قوى احدها ما يجعل الدم المستعد للمنوية منيا في الانثيين وثانيتها ما يهيئ كل جزء من المني الحاصل من الذكر والانثى في الرحم بعضو مخصوص بان يجعل بعضه مستعد اللعظمية وبعضه مستعد اللعصبية الى غير ذلك والمولدة مجموع هاتين القوتين فوحدتها اعتبارية وثالثتها ما يصور مواد الاعضاء بصورها الخاصة بها وتسمى مصورة وذهب المحقق الطوسي الى ان صدور التصوير عن قوة عديمة الشعور ممتنع وكان المصنف ايضا ذهب الى ذلك فلذا لم يذكر المصورة ههنا

ترجمہ اسی طرح نفس نباتی کے لئے ایک قوت مولدہ بھی ہے بقاء نوع کے لئے اور یہ وہ قوت ہے کہ نفس نباتی جس جسم میں موجود ہے اس سے ایک جزء کو اخذ کرتی ہے۔ اور اسے مادہ اور مبدأ بنا دیتی ہے اس کے مثل کے لئے یا اپنے جنس کے فرد کے لئے۔ یہ تعریف خچر کو بھی شامل ہے۔ اور جان لو کہ حیوان میں تین قوتیں ہیں۔ ایک وہ قوت جو اس خون کو جو مادہ منویہ بننے کی استعداد رکھتا ہے۔ اس خون کو خصیتین میں منی میں تبدیل کر دیتا ہے۔ اور دوسری وہ قوت ہے : جو مہیا کرتی ہے منی کے ہر اس جزء کو نر و مادہ سے رحم میں خاص عضو کے ذریعہ حاصل ہوتی ہے، اس طور پر کہ اس کے بعض حصہ کو ہڈی بننے کے لئے مستعد کرتی ہے۔ اور بعض کو پٹھہ بننے کے لئے تیار کرتی ہے وغیر ذلک۔ اور مولدہ ان دونوں قوت کا مجموعہ ہے۔ پس اس قوت کا واحد ہونا محض اعتباری ہے۔ اور تیسری قوت جو اعضائے کے مادوں کو خاص صورتوں میں اس سے ذریعہ مصوّر کرتی ہے۔ اس کا نام قوت

مصورہ ہے۔ اور محقق طوسی اس طرف گئے ہیں کہ صورت کا صدور ایسی قوت سے جو عدیم الشعور ہو محال ہے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ خود مصنف بھی اس طرف گئے ہیں۔ اس لئے اس جگہ انہوں نے قوت مصورہ کا ذکر نہیں کیا۔

تشریح

قولہ مبدأ المثلہ: جیسے زید کے اندر سے ایک جزء مادہ منویہ کو لے کر اس سے عمرو کی پیدائش ہو۔

قولہ او شخص من جنسہ: ایک اعتراض ہوتا ہے کہ بعض مرتبہ گھوڑے کے پیٹ سے خچر پیدا ہوتا ہے۔ تو اس جزء کے خلاف نوع کس طرح پیدا ہوگئی۔

قولہ المولدۃ: یعنی ہڈی، عصبات، قلب دماغ اور دیگر اعضاء رئیسہ اور اعضاء زائدہ کا مجموعہ ہو جاتا ہے۔

حاصل یہ کہ اس سے قبل بتایا جاچکا ہے کہ نفس نباتی میں چار قوتیں کارفرما ہوتی ہیں، قوت غاذیہ قوت نامیہ، قوت مولدہ، قوت مصورہ، مگر ماتن نے ان میں سے صرف پہلی تین کو اپنی کتاب میں بیان فرمایا ہے۔ چوتھی قوت مصورہ کو ترک کر دیا ہے۔ اور غالباً سہو ہوا ہے۔ ایک احتمال یہ تھا کہ ماتن کے نزدیک قوت مولدہ و مصورہ ایک ہی قوت کے دو نام ہیں۔ یا یہ کہ مولدہ مصورہ کی جزء ہے۔ کیونکہ مصنف نے مولدہ کی جو تعریف کی ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ مولدہ میں صرف قوت محصلہ اور مفصلہ دو ہی ہوتی ہیں۔

شارح نے اس کی تاویل کی ہے کہ نفس نباتیہ میں قوت نامیہ اور قوت غاذیہ کے علاوہ تین دوسری قوتیں اور بھی ہیں۔ پہلی وہ قوت ہے کہ جو غذاء کے ہضم کے بعد جو فضلہ رہ جاتا ہے اور جس سے مادہ منویہ بننے کی صلاحیت موجود ہوتی ہے اس کو خصیتین میں پہونچا کر منی بناتی ہے۔

دوسری وہ قوت ہے جس کا کام مرد و عورت سے حاصل شدہ منی رحم میں خاص اعضاء کی استعداد پیدا کرتی ہے۔ انہیں دونوں قوت کے مجموعہ کو قوت مولدہ کہا جاتا ہے۔ تو مولدہ درحقیقت دو قوتوں کا نام ہے۔ ان کو ایک قوت سے تعبیر کرنا صرف اعتباری ہے۔ یعنی وحدت اعتباری ہے۔

تیسری قوت وہ ہے جو اعضاء کے مادوں میں ان کی مناسبت سے اعضاء کی خاص صورت پیدا کرتی ہے۔ اس کو قوت مصورہ کہا جاتا ہے۔ مگر چونکہ محقق نصیر الدین طوسی کی تحقیق یہ ہے کہ عدیم الشعور قوت سے صورت کا صدور محال ہے مصنف نے انہیں کا اتباع کیا ہے اور تیسری قوت مصورہ کو ذکر نہیں کیا۔ نہ اس کو مستقلاً ہی بیان کرتے اور نہ ہی قوت مولدہ کے ضمن میں ہی اس کا ذکر کیا۔

قولہ ممتنع: لیکن صرف ذکر نہ کرنے سے مصنف کے مذہب کی نفی نہیں ہوئی۔ اسی وجہ سے شارح

نے لفظ "کان" سے بصورت شک ان کا مذہب بیان کیا ہے۔
قولہ المصورۃ: تصویر بنانا بطن مادر میں صرف علیم وخبیر کا کام ہے جو بے شعور کے ذریعہ کام لیتا ہے۔

والغاذیۃ تجذب الغذاء وتمسکہ وتھضمہ وتدفع ثقلہ فلھا خوادم اربع، قوۃ جاذبۃ وماسکۃ وھاضمۃ ودافعۃ للثقل، لایبعد ان تتحد الغاذیۃ والھاضمۃ واکثر الاطباء کجالینوس وابی سھل المسیحی وصاحب الکامل وغیرہ من الاطباء المتاخرین لم یفرق وابینھما وغایۃ ما قیل فی الفرق ان القوۃ الھاضمۃ یبتدا فعلھا عند انتھاء فعل الجاذبۃ وابتداء فعل الماسکۃ فاذا اجذبت جاذبۃ عضو شیئا من الدم وامسکتہ ماسکۃ ذلک العضو فللدم صورۃ نوعیۃ فاذا استحال ذلک شبیھا بالعضو فقد بطلت تلک الصورۃ وحدثت صورۃ اخریٰ فتکون ذلک کونا للصورۃ العضویۃ وفسادا للصورۃ الدمویۃ وھذا الکون والفساد انما یحصلان بان یحدث ھنالک من الطبخ ما لاجلہ یاخذ استعداد المادۃ للصورۃ الدمویۃ فی الانتقاص ویاخذ استعدادھا للصورۃ العضویۃ فی الاشتداد ولایزال الاول ینتقص والثانی یشتد الیٰ ان تنتھی المادۃ الی حیث یبطل عنھا الصورۃ الاولی وھی الدمویۃ فیحدث الاخریٰ وھی العضویۃ

ترجمہ
اور قوت غاذیہ غذا کو جذب کرتی اور اس کو روکتی، ہضم کرتی اور فضلہ کو دفع کرتی ہے۔ لہٰذا اس قوت غاذیہ کے چار خادم ہوئے۔ قوت جاذبہ، ماسکہ، ہاضمہ، اور دافعہ جو فضلہ دفع کرتی ہے۔ اور بعید نہیں ہے کہ قوت غاذیہ اور ہاضمہ دونوں ایک ہی قوت ہو۔ اور اکثر اطباء مثلاً حکیم جالینوس، ابوسہل مسیحی اور صاحب الکامل وغیرہ اطباء متاخرین نے دونوں میں کوئی تفریق نہیں کیا ہے۔
اور زیادہ سے زیادہ فرق کے سلسلے میں یہ کہا جاسکتا ہے کہ قوت ہاضمہ کا تعلق اس وقت شروع ہوتا ہے کہ جب جاذبہ کا فعل ختم ہوجاتا ہے اور قوت ماسکہ کے فعل کی ابتدا جب ہوتی ہے کہ قوت جاذبہ عضو میں خون جیسی کوئی چیز جذب کرتی ہے اور قوت ماسکہ اس عضو کی اسکو روک لیتی ہے۔ تو خون کے لئے ایک صورت نوعیہ ہے۔ جب یہ قوت عضو کے مشابہ ہوکر تحلیل وتبدیل ہو

جاتی ہے تو یہ صورت دمویہ باطل ہو جاتی ہے اور دوسری صورت (عضویہ) اس میں پیدا ہو جاتی ہے لہذا یہ (دمویہ کا بطلان) صورت عضویہ کے لئے کون اور صورت دمویہ کے لئے فساد ہوتا ہے۔ اور یہ کون وفساد اس طور پر حاصل ہوتے ہیں کہ پیٹ میں پکنے سے جس کی بنا پر صورت دمویہ کا مادہ میں کمی کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ اور صورت عضویہ کی استعداد پختہ ہونا شروع ہو جاتی ہے۔ اسی طرح اول قوت برابر کم ہوتی اور دوسری قوت مضبوط ہوتی رہتی ہے۔ یہاں تک کہ مادہ منتہی ہوتا ہے اس مقام تک کہ جس سے اولی صورت باطل ہو جاتی ہے اور وہ دمویہ ہے اس کے بعد دوسری قوت پیدا ہوتی ہے اور وہ عضویہ ہے

تشریح

قولہ دافعۃ: نیچے سرکاتی ہے تاکہ فضلات باہر نکل جائیں۔

قولہ فعل الماسکۃ: وجہ اس کی یہ ہے کہ قوت ہاضمہ کا فعل اس وقت شروع ہوتا ہے جب غذا اپنے مناسب طبعی مقام پر پہونچ کر رہ جائے اور غذا کا استقرار قوت ماسکہ کے فعل سے شروع ہونے کے بعد ہی سے شروع ہو جاتا ہے۔ لہذا یہ بات قرین قیاس ہے کہ قوت ہاضمہ کا کام قوت ماسکہ کے فعل کے ساتھ ہی شروع ہو جاتا ہے۔

قولہ بطلت: یعنی جب خون عضو کی صورت میں تبدیل ہو گیا۔ اور جزء بن گیا تو لامحالہ خون کی صورت ختم ہو جائے گی۔

قولہ احدثت: یعنی عضو بدن کی صورت حاصل ہو جاتی ہے۔

قولہ فتکون ذلک: یعنی صورت دموی کا باطل ہونا اور صورت عضوی کا حاصل ہونا۔

قولہ انما یحصلان: صورت دمویہ سے عضو بننے کی جو صورت ہے اس کی طرف اشارہ کرتے ہیں

قولہ فی الانتقاص: گویا صورت دموی خون پکنے کے بعد صورت عضویہ میں تبدیل ہوتی ہے اور جیسے جیسے صورت عضویہ کی استعداد بڑھتی جاتی ہے اسی قدر صورت دمویہ کم ہوتی رہتی ہے۔

فههنا حالتان احدهما سابقة على الاخرى، فالحالة الاولى هي فعل القوة الهاضمة والثانية هي فعل القوة الغاذية، واورد عليه انه لم لا يجوز ان يكون حصول الحالتين بقوة واحدة فانه لو اعتبر تعدد مثل هذه الحالات واستعدت كل واحدة منها قوة على حدة لصارت القوى اكثر من المذكورة فان الغذاء له تغيرات كثيرة بحسب مراتب الهضوم بعضها تغير في الكيف فقط وبعضها في الصورة النوعية ايضا ولما جاز ان تكون تلك التغيرات الكثيرة بقوة واحدة هي الهاضمة فليجز ان

يكون التغير الى الصورة العضوية ايضا بتلك القوة بعينها فتكون هي مبطلة للصورة الدموية ومحصلة للصورة العضوية كما كانت مبطلة للصورة الغذائية ومحصلة للصورة الدموية والنامية تقف من الفعل اولاحين كمال النشو

ترجمہ لہٰذا یہاں پر دو حالتیں ہیں جن میں سے ایک دوسرے سے مقدم ہیں۔ پس حالت اولیات باضمہ کا فعل ہے اور ثانیہ قوت غذائیہ کا فعل ہے۔ اور اس پر یہ اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ ایسا کیوں جائز نہیں کہ دونوں حالتوں کا حصول ایک ہی قوت کے ذریعہ ہو۔ اس لئے کہ ان جیسے حالات میں تعدد کا اعتبار کر لیا گیا ہے، کیونکہ ان حالات میں سے ہر ایک نے علاحدہ قوت کا تقاضہ کیا ہے تو البتہ قوتوں کی تعداد مذکورہ تعداد سے زائد ہو جاتی اس لئے کہ غذا کے بہت سے تغیرات مراتب ہضم کے لحاظ سے ہیں۔ ان میں سے بعض صرف کیفیت کا تغیر ہے اور بعض صورت نوعیہ کا تغیر ہے۔ اور جب جائز ہے کہ یہ تغیرات کثیرہ ایک قوت سے انجام پا جائیں۔ اور وہ قوت باضمہ ہے۔ تو البتہ جائز ہے کہ صورت عضویہ کا تغیر بھی بعینہ اسی قوت سے حاصل ہو جائے۔ پس یہی قوت صورت دمویہ کے لئے مبطل اور صورت عضویہ کے لئے محصل ہو جائے جس طرح کہ یہ قوت صورت غذائیہ کے لئے مبطل ہے اور صورت دمویہ کے لئے محصل ہے اور قوت نامیہ فعل سے سب سے پہلے رکتی ہے جس وقت کمال نشو حاصل ہو جاتا ہے۔

تشریح قولہ حالتان: صورت دمویہ میں انتقاص کی حالت اور صورت عضویہ میں اشتداد کی حالت کے بارے میں شارح بیان کرتے ہیں۔

قولہ سابقۃ: یعنی غذا کے بعد ہضم کے نتیجہ میں صورت دمویہ پیدا ہوتی ہے

قولہ اکثر: اور قوتوں کی تعداد کا حصر فوت ہو جائیگا۔

قولہ فی الکیف: اور یہ ہضم پہلا اور تیسرا درجہ ہے۔

قولہ فی الصورۃ النوعیۃ: ہضم کا یہ دوسرا درجہ ہے۔ لیکن جہاں تک چوتھے درجہ میں تغیر کا تعلق ہے تو وہ قصد وارادہ کے دائرے سے بالاتر ہے۔

قولہ للصورۃ الدمویۃ: ابھی لمّا کا جواب نہیں آیا۔ مگر بیچ میں ایک سوال پیدا ہو گیا کہ ایسا کیوں جائز نہیں کہ قوت غاذیہ اور قوت نامیہ ایک ہی قوت ہوں۔ اور نام ان کے دو ہوں، ـ ـ ـ ـ ـ ـ ـ تو شارح اس کا جواب دیتے ہیں کہ ایک فنا ہو جاتی ہے اور دوسری باقی رہتی ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ باقی چیز فانی چیز کے غیر ہوتی ہے۔ لہٰذا دونوں میں ہے

ایک دوسری کے غیر ہے۔

وتبقى الغاذية تفعل الى ان تعجز فيعرض الموت قيل هذا دليل على التغاير بين القوتين ويحتمل ان يكون هناك قوة واحدة يختلف احوالها بالقوة والضعف فتحصل برهة من الغذاء ما يزيد على قدر المتحلل و ذلك في سن النمو اعني الى قريب من الثلثين ثم يتطرق اليها شئ من الضعف فتحصل منه ما يساويه وذلك في سن الوقوف الى قريب من الاربعين ثم يتزايد ضعفها فلا تقوى على تحصيل ما يساوي المتحلل وذلك في سن الانحطاط الخفي الذي لا يتبين اعني الى قريب من الستين وفي سن الانحطاط الظاهر الذي هو ما بعده الى اٰخر العمر،

ترجمہ اور قوت غذائیہ باقی رہتی ہے اور اپنا کام کرتی رہتی ہے یہاں تک کہ عاجز ہو جائے تو پھر موت عارض ہو جاتی ہے۔ بعض نے کہا ہے کہ یہ دونوں قوت کے مغایر ہونے کی دلیل ہے۔ اور اس کا احتمال بھی ہے کہ وہاں ایک ہی قوت ہو جس کے احوال قوت وضعف کے لحاظ سے تبدیل ہوتے رہتے ہوں۔ پس وہی قوت حاصل کرتی ہو غذا بعض حصہ ایسا کہ جو مقدار متحلل کے مساوی ہے اور یہ کام نموی عمر میں ہوتا ہے یعنی تقریبا تیس برس تک پھر اس کے بعد تھوڑا بہت ضعف طاری ہونا شروع ہوتا ہے تو اس قوت سے وہ مقدار حاصل ہوتی ہے کہ جو متحلل کے مساوی ہو اور یہ کام سن وقوف میں ہوتا ہے قریب چالیس برس میں، پھر اس وقت میں ضعف بڑھتا جاتا ہے۔ تو یہ قوت تحلیل شدہ کے مساوی بدل تیار کرنے پر قدرت نہیں رکھتی۔ اور یہ کام سن انحطاط خفی میں ہوتا ہے جو پورے طور پر ظاہر نہیں ہونے پاتا، یعنی تقریبا ساٹھ برس کی عمر میں، اور سن انحطاط ظاہر میں جو کہ ساٹھ برس کے بعد کا زمانہ ہے آخری عمر تک اس کو سن شیخوخیت بھی کہتے ہیں۔ اور آخری عمر طبعی بعض حواشی کے مطابق ایک سو بیس برس ہے۔

تشریح قولہ دار دعلیہ: اگر صورت دمیہ کا زائل ہونا اور قوت عضویہ کا حدوث وجود میں آنا دو مستقل فعل ہیں، اور چونکہ کام دو ہیں لہذا ان دونوں کام کے لئے الگ الگ دو قوتوں کی ضرورت ہے۔ تو قوت غاذیہ کے لئے صرف چار قوتیں کافی نہ ہوں گی۔ بلکہ بہت سی قویٰ کی ضرورت ہو جائے گی۔ اور چار پر انحصار باطل ہو جائیگا۔ کیونکہ ہضم کے چار مراتب ہیں جبکہ تغیر ہر مرتبہ میں ہوتا ہے۔ بعض میں صرف کیفیت بدلتی ہے اور دوسری کیفیت وجود میں آتی ہے۔ اور بعض مراتب

میں کیفیت اور صورت دونوں تبدیل ہوتی ہیں اور دوسری صورت وجود میں آتی ہے۔ لہذا ہضم کے مراتب میں جو چار ہیں آٹھ فعل صادر ہوئے۔ لہذا ان آٹھوں افعال کے لئے آٹھ ہی قوتوں کی ضرورت لازم آئے گی۔ جب کہ کسی فلسفی نے چار سے زائد قوتیں تسلیم نہیں کیا ہے۔

اور اگر صورت عضویہ کے حدوث کو چھوڑکر باقی تمام افعال کو صرف قوت ہاضمہ ہی کی طرف منسوب کیا جائے کہ باقی تمام افعال صرف قوت ہاضمہ ہی انجام دیتی ہے۔ تو پھر سوال یہ پیدا ہوگا کہ صورت عضویہ کا حدوث بھی کیوں نہ قوت ہاضمہ ہی کی طرف منسوب کیا جائے۔ اس کے لئے دوسری قوت کی ضرورت پیش کیوں آئے۔

ہضم کے مراتب اربعہ اس طرح پر ہیں۔ جب معدے کی قوت جاذبہ غذا کو معدے پر پہونچا دیتی ہے تو پہلا ہضم یہ ہوتا ہے کہ غذا کے جن اجزاء میں خون بننے کی صلاحیت ہوتی ہے وہ الگ ہوکر جگر میں پہونچ جاتے ہیں جس کو کیلوس کہا جاتا ہے۔ اور فضلات آنتوں میں چلے جاتے ہیں پھر جگر میں اس کیلوس کا دوبارہ ہضم شروع ہوتا ہے۔ تو یہاں چار خلطیں تیار ہوتی ہیں۔ خون، سوداء، صفراء، بلغم، اور اعضاء کو جن اجزاء کی ضرورت ہوتی ہے اسے کیموس کہا جاتا ہے۔ قوت جاذبہ کیموس کو رگوں میں منتقل کرتی ہے۔ اور رگوں میں ان کا تیسرا ہضم ہوتا ہے جس سے اس کیموس میں عضو بننے کی استعداد پیدا ہوجاتی ہے اس کے بعد اعضاء جسمانی کی قوت جاذبہ اس کو جذب کرکے اعضا میں پہونچا دیتی ہے۔ اور وہاں پر چوتھا ہضم ہوتا ہے جس کی وجہ سے خون میں اعضاء کی صورت پیدا ہوتی ہے۔ ان ہر چار مراتب میں تغیر ہوتا رہتا ہے۔ جن میں سے ہضم اول اور ثالث یعنی جو تغیر معدہ اور رگوں میں ہوتا ہے اس میں کیفیت تبدیل ہوتی ہے۔ اور ثانی اور رابع ہضم کے مراتب میں یعنی جگر اور اعضا میں جو تغیر ہوتا ہے۔ اس سے صورت نوعیہ کا تغیر ہوتا ہے۔ اس لحاظ سے دو کیفیت زائل اور دو کیفیت پیدا ہوتی ہے اور یہ چار افعال ہوئے۔ اسی طرح دو صورت زائل اور دو صورت نوعیہ پیدا ہوتی ہیں۔ تو چار فعل ہوئے۔ اسلئے ہضم کے مراتب تو چار ہی ہوئے۔ اور افعال کی تعداد آٹھ ہوئی۔

قولہ یحتمل ان یکون: یعنی ایک احتمال یہ ہے کہ بدن میں نامیہ اور غاذیہ ایک ہی قوت ہو اور دونوں کا کام کرتی ہو۔ حرارت غریزیہ کی وجہ سے جو حصہ تحلیل ہوجاتا ہو یہ قوت غذائیہ کے ذریعہ اس کی جگہ پوری کردیتا ہو لہذا بدل ما یتحلل کا تیار کرنا اور غذا کا حاصل کرنا صرف ایک ہی قوت انجام دیتی ہو۔

قولہ فتحصل منہ: اور اضافہ بدن کا رک جاتا ہے۔

قولہ وذلک: یعنی ضعف میں اضافہ اور مساوی علی قدر ما یتحلل کے تیار کرنے پر قادر نہ ہونا۔

فصل

فی الحیوان

ومختص بالنفس الحیوانیۃ وھی کمال اول لجسم طبعی آلی من جھۃ مایدرک الجزئیات الجسمانیۃ ویتحرک بالارادۃ اقول ھھنا بحث لانہ ان ارادالآلی من جھۃ ھذین الامرین فقط علی مامر فی النبات فلا یصدق فی التعریف علی النفس الحیوانیۃ لانھا آلیۃ من جھۃ الافعال النباتیۃ ایضا وان ارادالآلی من جھتھما مطلقا فینتقض التعریف بالنفس الناطقۃ فالمناسب ان یقال من جھۃ مایفعل الافعال النباتیۃ ویدرک الجزئیات الجسمانیۃ، ویتحرک بالارادۃ فقط، اللھم الا ان یقال انہ ذھب الی ماذھب بعضھم من ان بدن الحیوان یشتمل علی صورۃ معدنیۃ لحفظ الترکیب وعلی نفس نباتیۃ للتغذیۃ والتنمیۃ والتولید وعلی نفس حیوانیۃ للاحساس والحرکۃ الارادیۃ ولایرد مثل ھذا علی تعریف النفس النباتیۃ لانھا وان صدرعنھا اثرالصورۃ المعدنیۃ وھو حفظ الترکیب لکنھا لیست آلیۃ من جھتہ فلھا باعتبار مایخصھا من الآثار

فصل

حیوان کے بیان میں

اور حیوان نفس انسانی کے ساتھ خاص ہے۔ اور یہ کمال اول ہے جسم طبعی کا جو جزئیات جسمانیہ کے ادراک کرنے کی جہت سے آلی ہے۔ اور بالارادہ حرکت کرتا ہے۔ میں کہتا ہوں کہ اس مقام میں بحث ہے اگر مصنف نے طبعی کو آلی ان دو امور کی بنا پر کہا ہے (یعنی ادراک جزئیات اور تحرک بالارادہ) فقط جیسا کہ نبات کے بیان میں گذر چکا ہے تو یہ تعریف نفس حیوانیہ پر صادق نہیں آئے گی۔ اس لئے کہ یہ تو افعال نباتیہ کی جہت سے بھی آلی ہے۔ اور اگر مصنف نے مطلقا یہ دونوں جہات مراد لی ہے۔ تو تعریف نفس ناطقہ سے ٹوٹ جاتی ہے۔ لہذا مناسب یہ ہے کہ یوں کہا جائے

من جہۃ ما یفعل الافعال (اس حیثیت سے کہ وہ افعال نباتیہ انجام دیتی ہے۔) اور جزئیات جسمانیہ کا ادراک کرتی ہے اور بالارادہ حرکت کرتی ہے فقط مگر یہ کہ کہا جائے کہ مصنف اس طرف گئے ہیں کہ جس کا بعض حکماء نے گمان کیا ہے کہ حیوان کا بدن معدنی صورت کو شامل ہے ترکیب کی حفاظت کے لئے اور نفس نباتی کو بھی تغذیہ، تنمیہ، اور تولید کے لئے۔ اور نفس حیوانیہ پر احساس اور حرکت ارادیہ کے لئے اور اس جیسا اعتراض نفس نباتیہ کی تعریف پر وارد نہ ہوگا۔ اس لئے کہ اگر اس سے صورت معدنیہ کے آثار صادر ہوتے ہیں اور وہ ترکیب کی حفاظت ہے۔ لیکن وہ اس کا آلی ہونا اس جہت سے نہیں ہے لہٰذا اس کیلئے اپنے خاص آثار ہیں، یعنی نفس حیوانیہ کے لئے جو دوسرے میں نہیں پائے جاتے۔

تشریح

قولہ فصل فی الحیوان: یہ فصل حیوان کے احوال کے بارے میں ہے۔ مگر چونکہ احوال کے معلوم ہونے سے پہلے اس شی کی حقیقت معلوم ہونا ضروری ہوتا ہے اس۔ یہ مصنف نے پہلے حیوان کی تعریف کی ہے۔ مقسم کے ضمن میں ایک تعریف گذر چکی ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ حیوان وہ مرکب تام ہے جس کا حس اور حرکت ارادی والا ہونا ثابت ہوا کرتا ہے۔ اور ایک تعریف مصنف یہاں بیان کرتے ہیں کہ حیوان وہ مرکب تام ہے جو نفس حیوانی کے ساتھ خاص ہے

قولہ آلی: ذو آلہ ہونا یعنی ایسی قوت کا ہونا جو جزئیات کی مدرک ہو اور اسکو قوت محرکہ بھی کہتے ہیں

قولہ من جہۃ ھذین: یعنی جزئیات کا ادراک کرنا اور حرکت بالارادہ دینا۔

قولہ فقط: اور دوسرے امور کا اعتبار نہیں کیا کہ جن کا اعتبار نفس نباتیہ اور نفس انسانیہ میں کر چکے ہیں۔

قولہ لان آلیتہ: یعنی جس طرح نفس حیوانی ان دونوں جہت سے آلہ ہے۔ اسی طرح افعال نباتیہ انجام دینے کی جہت سے بھی اس کو آلہ کہتے ہیں۔

قولہ فینتقض: لہٰذا فقط کی قید کو ہٹا کر مطلقاً کی تعریف کی جائے کہ نفس ناطقہ اور نفس نباتیہ دونوں تعریف میں داخل ہو جائیں۔

بحث کا حاصل یہ ہے کہ نفس حیوانیہ کی تعریف میں شارح کو اعتراض یہ ہے کہ مصنف نے فقط کی قید ذکر نہ فرمائی تو اس کی دو صورت ہے۔ اول یہ کہ باعتبار معنی کے فقط کی قید کا اعتبار کیا ہوگا۔ یا نہیں۔ اگر اس کا اعتبار کیا ہے تو چونکہ اس قوت سے نفس نباتیہ اور نفس انسانیہ کے افعال بھی صادر ہوتے ہیں، لہٰذا تعریف ان پر صادق نہ آئے گی۔ اور تعریف جامع نہ ہوگی۔ اور دوسری صورت میں چونکہ نفس انسانیہ سے بھی نفس حیوانیہ کے افعال صادر ہوتے اس لئے تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی۔

جواب یہ ہے کہ نفس حیوانی کی تعریف میں فقط کی قید کا اگرچہ ذکر نہیں کیا گیا ہے۔ مگر فقط کی قید کا لحاظ کر لیا گیا ہے۔ اور اس سے جو حصر مفہوم ہوتا ہے تو نفس انسانیہ ناطقہ کے اعتبار سے حصر اضافی ہے۔ نفس نباتیہ کے اعتبار سے حصر نہیں ہے۔ اور فقط کی قید سے کلیات، جزئیات کے ادراک کی نفی مقصود ہے۔ تغذیہ، تنمیہ، تولید کی نفی کرنا مقصود نہیں ہے۔ اس لئے تعریف نفس حیوانیہ پر تو صادق آجائے گی مگر نفس ناطقہ انسانیہ پر صادق نہ آئے گی۔

قولہ المناسب: یہاں سے شارح اس اعتراض کا جواب دینا چاہتے ہیں کہ ماتن نے نفس حیوانیہ کی تعریف میں دو قیدوں کا اضافہ کیا ہے اول قید نباتیہ . . ، دوسری فقط ہے۔ اس سے افعال نباتیہ کی قید کی وجہ سے نفس حیوانیہ کی تعریف جامع ہو جائے گی۔ اور فقط کی قید سے نفس انسانیہ خارج ہو جائے گی۔

قولہ مانا عمہ: بعض حکماء نے یہ بیان کیا ہے کہ نفس نباتیہ، نفس حیوانیہ، نفس ناطقہ ہر ایک کا کام الگ الگ ہے۔ یعنی تغذیہ، تنمیہ اور تولید یہ نفس نباتیہ کا فعل ہے۔ اور جزئیات مادیہ کا ادراک کرنا اور حرکت ارادیہ نفس حیوانیہ سے صادر ہوتے ہیں، اور کلیات و جزئیات مجردہ کا ادراک نفس ناطقہ کا کام ہے۔ چونکہ نباتیات میں صرف نفس نباتیہ پائی جاتی ہے۔ اس لئے اس سے صرف تغذیہ، تنمیہ، اور تولید صادر ہوتے ہیں۔ اور حیوان میں چونکہ نفس نباتیہ اور نفس حیوانیہ دونوں پائے جاتے ہیں اس لئے تغذیہ، تنمیہ، اور تولید کا فعل نفس نباتیہ سے اور جزئیات جسمانیہ کا ادراک اور حرکت ارادی نفس حیوانیہ سے صادر ہوتے ہیں۔ اور انسان چونکہ نفس نباتیہ اور نفس حیوانیہ اور نفس ناطقہ تینوں پر مشتمل ہوتا ہے اس لئے ان تینوں نفوس سے تینوں طرح کے افعال صادر ہوتے ہیں۔

مگر محققین حکما کی رائے یہ ہے کہ مرکب تام پر جب نفس حیوانیہ فائض ہوتی ہے تو نفس نباتیہ باقی نہیں رہتا۔ اور نفس نباتیہ کے افعال بھی نفس حیوانیہ ہی سے صادر ہوتے ہیں۔ اسی طرح جب نفس انسانیہ کا فیضان ہوتا ہے تو نفس حیوانیہ باقی نہیں رہتی۔ اور نفس نباتیہ اور نفس حیوانیہ دونوں کے افعال تنہا نفس انسانیہ سے صادر ہوتے ہیں۔ یعنی نفس حیوانیہ کے فائض ہونے کے وقت نفس نباتیہ باقی نہیں رہتی۔ اور اس کے قوی اور آلات نفس لاحقہ میں پیدا کر دیئے جاتے ہیں۔

اس تمہید کے بعد اب شارح کے جواب کا حاصل یہ ہوا کہ مصنف نے بعض حکماء کا قول اختیار کیا ہے کہ نفس حیوانیہ صرف دو قسم کے آلات پر مشتمل ہے، جزئیات مادیہ کا ادراک، حرکت ارادیہ کے آلات مگر افعال نباتیہ کے آلات نفس حیوانیہ میں نہیں ہوتے۔ بلکہ حیوان میں نفس نباتیہ بھی موجود ہوتی ہے۔ اس لئے تغذیہ، تنمیہ، اور تولید کا فعل انجام پاتے ہیں۔ تو اگر قید فقط کا لحاظ کیا جائے تو یہ تعریف نفس حیوانیہ پر صادق آئے گی۔ کیونکہ نفس حیوانیہ میں صرف حس و حرکت ارادیہ کے آلات ہوتے ہیں۔ اور نفس نباتیہ اور نفس ناطقہ دونوں سے احتراز ہو جائے گا، مگر چونکہ یہ جواب محققین کے خلاف بعض

حکمائے کے قول کو پیش نظر رکھ کر دیا گیا۔ اس لئے شارح نے اللہم لکھ کر ضعف کی طرف اشارہ کیا ہے۔
قولہ بعضہم: یعنی ان کا قول اختیار کیا ہے اور محققین کا قول ترک کر دیا ہے۔
نفس حیوانیہ کی تعریف پر جو اعتراض کیا گیا ہے۔ اگر فقط کی قید کا لحاظ کیا جائے تو نفس حیوانیہ پر تعریف صادق نہیں آئے گی۔ تو تعریف جامع نہ رہے گی۔ اور اگر اس کا لحاظ نہ کریں تو نفس حیوانیہ پر تعریف صادق آئے گی۔ مگر یہی تعریف نفس انسانیہ پر بھی صادق آجائے گی۔ اور نفس حیوانیہ کی تعریف دخول غیر سے مانع نہ رہے گی۔ اس طرح کا اعتراض نفس نباتیہ پر وارد نہیں ہوتا۔
اعتراض اس طرح وارد کیا جائے کہ چونکہ مصنف نے نفس نباتیہ کی تعریف میں لفظ فقط کی قید لگادی ہے لہذا یہ تعریف نفس نباتیہ پر صادق نہیں آئے گی۔ کیونکہ نفس نباتیہ سے تغذیہ، تولید، اور تمیہ کے فعل کے علاوہ صرف ترکیب کا فعل بھی صادر ہوتا ہے۔ اس لئے اگر فقط کی قید نکال دی جائے تو یہ تعریف نفس نباتیہ کی نفس حیوانیہ پر بھی صادق ۔ ہو جائے گی لہذا تعریف نفس نباتیہ کی مانع نہ رہے گی۔ اور فقط کی قید لگا دینے سے تعریف صرف نفس نباتیہ پر ہی صادق آئے گی۔ اب اسی کے لحاظ سے شارح کی بات سمجھیں۔

فلها باعتبار ما يخصها من الاثار قوة مدركة ومحركة اما المدركة اما في الظاهر او في الباطن اما التي في الظاهر فهي خمس والمراد ان المعلوم لنا من الحواس الظاهرة خمس لا ان ممكن التحقق في نفس الامر و . المتحقق فيها كذلك لجواز ان يتحقق في نفس الامر حاسة اخرى لبعض الحيوانات وان لم نعلمها كما ان الاكمه لا يعلم قوة الابصار والعنين لا يعلم لذة الجماع،

ترجمہ تو اس کے لئے اپنے خاص آثار ہیں یعنی نفس حیوانیہ کے لئے جو دوسرے میں نہیں پائے جاتے۔ ایسی قوت ہے جو مدرک اور محرک ہے۔ بہرحال مدرکہ تو وہ یا تو ظاہر میں ہوگی یا باطن میں۔ بہر حال جو ظاہر میں ہو تو وہ پانچ ہیں۔ اور مراد یہ ہے کہ ہم کو معلوم یہ ہے کہ حواس میں سے پانچ ظاہر میں ہیں، یہ نہیں کہ نفس الامر میں ایسا ہے جس کا تحقق ممکن ہو وہ پانچ ہیں اس لئے کہ یہ جائز ہے کہ بعض حیوانات میں کوئی دوسرا احاسہ پایا جاتا ہو اگرچہ ہم اسے نہیں جانتے جس طرح مادر زاد اندھا بصارت کی قوت کو نہیں جانتا۔ اور نامرد جماع کی لذت کو نہیں جانتا۔

تشریح: قولہ فہی خمس: اور چونکہ خیال کیا جا رہا تھا کہ حواس پنجگانہ کا پانچ میں انحصار

نفس الامری ہوگا حالانکہ یہ کوئی یقینی بات نہیں ہے. کیونکہ پانچ میں حصر کرنے کی کوئی دلیل نہیں اسی لئے شارح نے المراد کہکر اس کو بیان کیا ہے۔

قولہ بعض الحیوانات: اس لئے ہم زائد کی نفی نہیں کرسکتے کیونکہ حصر کی کوئی دلیل نہیں۔

السمع وهو قوة مودعة في العصبة المفروشة في مقعر الصماخ التي فيها هواء محتقن كالطبل فاذا وصل الهواء المتكيف بكيفية الصوت لتموجه الحاصل من قرع اوقلع عنيفين مع مقاومة المقروع للقارع والمقلوع للقالع الى تلك العصبة وقرعها، ادركته القوة المودعة فيها وكذا ان كان الهواء قريبا منها وليس المراد بوصول الهواء الحامل للصوت الى السامعة ان هواء واحدا بعينه يتموج ويتكيف ويوصله اليها بل انما يجاوره ذلك الهواء المتكيف بالصوت يتموج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتموج ويتكيف به الهواء الراكد في الصماخ فيدركه السامعة حينئذ

ترجمہ اول قوت سمع ہے. یہ وہ قوت ہے کہ جو اس عصبہ میں رکھی ہوتی ہے، جو کان کے سوراخ میں بچھا ہوا ہے جس میں ہوا محبوس ہوتی ہے جیسے طبلہ میں جب ہوا کیفیت صوت کے ساتھ متکیف ہوکر اس فرش تک پہونچتی ہے اس لئے کہ اس ہوا میں ایک قسم کا تموج ہوتا ہے جو کھٹکھٹانے یا اکھاڑنے سے حاصل ہوتا ہے۔ قارع کے مزاحم ہوتے سے مقروع کے ساتھ یا قالع کے مزاحم ہونے سے مقلوع کے ساتھ زور کی کیفیت اس حصہ مفروشہ تک پہونچتی ہے اور اسکو کھٹکھٹاتی ہے تو وہ قوت جو اس سوراخ کے عصبہ میں ودیعت ہے اس صوت کا ادراک کرلیتی ہے ایسے ہی اگر ہوا اس کے قریب ہوتی ہے ہوا کے حامل للصوت سے مراد یہ نہیں ہے کہ ایک ہی ہوا تموج کرتی اور متکیف بالصوت ہوتی اس کو وہاں تک پہونچا دیتی ہے. بلکہ یہ ہوا مجاور ہے اس ہوا کے جو کیفیت صوت کے ساتھ متکیف ہے۔ اور تموج کرتی ہے۔ اور وہ کیفیت صوت کے ساتھ متکیف ہوجاتی ہے اسی طرح درجہ بدرجہ وہ ہوا بھی متکیف بکیفیۃ الصوت ہوکر تموج کرتی ہے جو کان کے سوراخ میں رکی رہتی ہے. تو اس وقت قوت سامعہ اس کا ادراک کرلیتی ہے۔

تشریح قولہ وقرعہا: یعنی ہوائے متکیف بکیفیۃ الصوت اس عصبہ کو کھٹکھٹاتی ہے. قرعہا میں ہا ضمیر کا مرجع عصبہ ہے اور فیہا اور منہا کی ضمیر بھی اسی طرف لوٹ رہی ہے۔

قولہ ادرکتہ: یہ اذا کا جواب ہے۔ یعنی جب آواز ہوا کے ساتھ ملکر کان کے اندر سوراخ میں داخل ہوکر عصبہ سے ٹکراتی ہے۔

قولہ ولکن ان کان: اس سلسلے میں ایک مذہب یہ بھی ہے کہ وہ ہوا جو آواز کی حامل ہے اس ہوا کا بنفسہٖ کان کے عصبہ سے ٹکرانا سنے جانے کے لئے مشروط نہیں ہے بلکہ اس ہوا کا قریب ہونا کافی ہے۔

قولہ لیس المراد: یہ ایک اعتراض مقدر کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ مصنف کے سابق کلام سے معلوم ہوتا ہے کہ وہ ہوا جو صورت کی حامل ہو وہی بعینہٖ کان کے عصبہ تک پہونچی جب آواز سنی جاتی ہے۔ اسی کا جواب شارح نے دیا ہے۔

قولہ بتکیف بالصوت: اسی طرح سلسلہ دار ہوا آگے بڑھتی رہتی ہے تا آنکہ سامع تک ایک ہوا دوسری ہوا کو اور وہ اپنی بعد والی کو آواز منتقل کرتی ہے۔ حتی کہ وہ آواز سامع تک پہونچ جاتی ہے

قولہ فیدرکہ السامع: اور جب کان کے اندر رکی۔ ہوا کیفیت صورت سے متکیف ہوتی ہے تو قوت سامعہ اس کا ادراک کرلیتی ہے۔ اس صورت متکیف بکیفیۃ الہواء کی صورت یہ نہیں ہوتی کہ ایک ہی ہوا ہو، اور وہ بعینہٖ کان کے سوراخ کے اندر عصبہ تک پہونچی اور اس کا قوت سامعہ ادراک کرتی ہے۔ جیسے ایک گیند پھینکنے سے بعینہٖ وہ گیند آگے جاکر گرتا ہے۔ یہ شکل آواز کے قوت سامعہ تک پہونچنے کی ہوتی نہیں۔ بلکہ ترکیب وہی ہوتی ہے جو ہم نے اوپر بیان کیا ہے۔

والبصر وهو قوة فى ملتقى عصبتين نابتتين من مقدم الدماغ مجوفتين تتقاربان حتى تتلاقيا وتتقاطعا تقاطعا صليبيا ويصير تجويفهما واحدا ثم تتباعدان الى العينين فذلك التجويف الذى هو فى الملتقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النور والمذاهب المشهورة للحكماء فى الابصار ثلثة، الاول مذهب الرياضيين وهو ان الابصار بخروج الشعاع من العينين على هيأة مخروط راسه عند مركز البصر وقاعدته عند سطح المبصر،

ترجمہ

اور بصر وہ ایک ایسی قوت ہے جو مقدم دماغ میں مجوف انداز میں دو ابھرے ہوئے عصبات ہیں۔ جو دونوں ایک دوسرے کے قریب ہوتے ہیں حتی کہ ایک دوسرے سے مل جاتے ہیں۔ پھر ایک دوسرے کو کاٹتے ہوئے جیسے × کہ صلیب کے کٹنے کا انداز ہے، تجویف دونوں کا ایک ہی ہے۔ پھر دونوں عصبات دور ہو جاتے اور آنکھوں میں

پہونچ جاتے ہیں پس یہ تجویف جو ملتقی دماغ میں واقع ہے اس میں قوت باصرہ رکھی ہوئی ہے۔ اس کا نام مجمع النور ہے۔

اور حکماء کے مشہور مذاہب ابصار کے بارے میں تین ہیں۔ اول ریاضیین کا مذہب ہے۔ وہ یہ ہے کہ بصارت دونوں آنکھ سے شعاعوں کے نکلنے سے حاصل ہوتا ہے اور خروج کی ہیئات مخروطی ہوتی ہے جس کا سرا مرکز بصر پر ہے اور اس کا آخری حصہ شئے مبصر کی ظاہر سطح پر واقع ہوتی ہے۔

تشریح قولہ مقدم الدماغ: دماغ کے تین درجے ہیں، مؤخر دماغ، اوسط دماغ اور مقدم دماغ۔

قولہ صلیبیا: یعنی سر پہ داہنی طرف شروع ہو مقدم دماغ، پھر پیشانی پر پہونچنے والا عصبہ کا تقاطع کے بعد بائیں آنکھ کی جانب چلا جاتا ہے۔ اور وہ عصبہ جو سر سے بائیں جانب سے چلکر مقدم دماغ پر پہونچا اور دوسرے عصبہ سے ملا اور ملنے کے بعد نکلکر آگے بڑھا ہے اور داہنی آنکھ کی طرف چلا جاتا ہے۔ اس کی صورت یہ ہے۔ اور پوری شکل اس طرح ہے۔

قولہ قاعدتہ: یعنی نگاہ کی انتہاء۔

ثم انہم اختلفوا فیما بینہم فذہب جماعۃ الی ان ذلک المخروط مصمت وذہب جماعۃ اخری الی انہ مرکب من خطوط شعاعیۃ مستقیمۃ اطرافہا التی تلی البصر مجتمعۃ عند مرکزہ ثم تمتد متفرقۃ الی المبصر فما ینطبق علیہ من المبصر اطراف تلک الخطوط ادرکہ البصر وما وقع بین اطراف تلک الخطوط لم یدرکہ ولذلک تخفی علی البصر المسامات التی فی غایۃ الدقۃ فی سطوح المبصرات، وذہب جماعۃ ثالثۃ الی ان الخارج من العینین خط واحد مستقیم فاذا انتہی الی المبصر یتحرک علی سطحہ فی جہتی طولہ وعرضہ حرکۃ فی غایۃ السرعۃ وتتخیل بحرکتہ ہیأۃ مخروطیۃ،

ترجمہ پھر حکما نے باہم اختلاف کیا ہے، پس ایک جماعت ریاضیین کی اس طرف گئی ہے کہ یہ مخروط ٹھوس ہے۔ اور دوسری جماعت اس طرف گئی ہے کہ یہ خطوط شعاعیہ مستقیمہ سے مرکب ہے ان کے اطراف وہ جو بصر سے ملے ہوئے ہوتے ہیں مرکز میں جمع ہوتے ہیں۔ اس کے بعد پھر یہ خطوط ممتد ہوتے ہیں الگ الگ ہوکر شئے مبصر تک، پس مبصر کا جو

وہ ان اطراف خطوط سے منطبق ہوگیا تو بصران کا ادراک کرلیتی ہے اور وہ حصہ جو ان خطوط کے درمیان میں واقع ہوا بصران کا ادراک کرپاتی ہے۔ اس وجہ سے مسامات بصر پر مخفی رہتے ہیں اور مسامات کہ جو نہایت باریک مبصرات کے سطوح پر ہوئے نظر نہیں آتے۔ اور ریاضیین کی ایک جماعت اس طرف گئی ہے کہ دونوں آنکھ سے صرف خط واحد خارج ہوتا ہے جو مستقیم ہوتا ہے جب یہ خط شئے مبصر پر پہنچ ہوتا ہے تو اس کی سطح پر حرکت کرتا ہے اس کے جانب طول وعرض میں۔ اور حرکت نہایت سرعت کے ساتھ ہوتی ہے۔ اسی سریع حرکت کی وجہ سے وہ مخروطی ہیئۃ کی تخیل ہوتی ہے۔

الثانی مذهب الطبعیین وهو ان الابصار بالانطباع وهو المختار عند ارسطو واتباعه کالشیخ الرئیس وغیره قالوا ان مقابلة المبصر للباصرة توجب استعدادا تفیض به صورته علی الجلیدیة ولا یکفی للابصار الانطباع فی الجلیدیة والا یری شی واحد شیئین لانطباع صورته فی جلیدیتی العینین بل لابد من تادی الصورة الی ملتقی العصبتین المجوفتین ومنه الی الحس المشترك ولم یریدوا بتادی الصورة من الجلیدیة الی الملتقی ومنه الی الحس المشترك انتقال العرض الذی هو الصورة بل ارادوا ان انطباعها فی الجلیدیة معد لفیضان الصورة علی الملتقی وفیضانها علیه معد لفیضانها علی الحس المشترك ۔ والثالث مذهب طائفة من الحکماء وهو ان الابصار لیس بالانطباع ولا بخروج الشعاع الذی فی البصر بل بان الهواء المشفف الذی بین الرائی والمرئی یتکیف بکیفیة الشعاع الذی فی البصر ویصیر بذلك آلة للابصار،

ترجمہ دوسرا مذہب طبعیین کا ہے، وہ یہ کہ دیکھنا انطباع سے ہوتا ہے۔ اور یہ ارسطو کا پسندیدہ قول ہے اور اس کے متبعین کا بھی، جیسے شیخ رئیس وغیرہ۔ انہوں نے کہا ہے کہ شئ مبصر کا باصرہ کے مقابل ہونا ایسی استعداد کا موجب ہوتا ہے جس کی وجہ سے آنکھ کی اوپر کی کھال پر مبصر صورت فائض ہوتی ہے۔ اور انطباع فی الجلیدیہ کافی نہیں ہے، ورنہ خرابی یہ لازم آئے گی کہ یہ شئے واحد دو چیزیں نظر آئیں گی اس لئے کہ اس کی صورت دونوں آنکھ کی جھلی

پر چھپتی ہے۔ بلکہ اس کے ساتھ اس صورت کو دو عصبہ کے ملتقیٰ تک پہونچنا بھی ضروری ہے جو کہ دونوں مجوف ہوتے ہیں اور پھر ملتقیٰ سے حس مشترک تک بھی پہونچنا ضروری ہے۔ اور انہوں نے صورت کا آنکھ کی کھال سے ملتقیٰ تک پہونچنے اور ملتقیٰ سے حس مشترک تک پہونچنے سے عرض کا انتقال مراد نہیں لیا ہے جو کہ صورت ہے۔ بلکہ ان کی مراد یہ ہے کہ ارتسام وانطباع جلیدیہ میں سبب بنتا ہے صورت کے فیضان کا ملتقیٰ پر، صورت کا فیضان ملتقیٰ پر ذریعہ بنتا ہے اس کے فیضان کا حس مشترک میں۔ مذاہب مشہورہ میں سے تیسرا مذہب حکمار کا ایک جماعت کا ہے۔ اور وہ یہ ہے کہ انطباع کا نام ابصار نہیں ہے۔ نہ ہی خروج شعاع کا نام ہے وہ شعاع جو بصر میں موجود ہوتی ہے، بلکہ صاف ستھری ہوا جو رائی اور مرئی کے درمیان ہوتی ہے وہ آنکھ کے اندر موجود شعاع کی کیفیت کے ساتھ تکیف ہوجاتی ہے اسی وجہ سے وہ ابصار کے لئے آلہ بن جاتی ہے۔

تشریح قولہ بل لابد: یعنی یہ صورت آنکھ کی رطوبت سے گذر کر مقدم دماغ میں جہاں دونوں عصبات مجوفہ کا التقار ہوتا ہے، پہونچنا چاہئے۔ اور اس ملتقیٰ سے گذر کر حس مشترک میں داخل ہونا چاہئے جس مشترک مقدم دماغ میں ہوتا ہے۔ آگے شارح اسی کو بیان کرتے ہیں کہ یہ صورت مبصر حس مشترک تک کس طرح پہونچتی ہے آیا خود صورت ہی پہونچ جاتی ہے۔ یا کوئی فیضان اور استعداد مراد ہے۔

قولہ فیضانہا علیہ: یہاں پر دو چیزیں ہیں، ۱؎ صورت آنکھ کی جھلی سے ملتقیٰ میں، پھر حس مشترک میں منتقل ہونا، ۲؎ آنکھ کی جھلی میں صورت انطباع ملتقیٰ میں صورت کے پہونچنے کے لئے استعداد پیدا کر دیتا ہے۔ اور حس مشترک میں صورت فیضان کے لئے ملتقیٰ کی صورت معد بن جاتی ہے، اس ثانی صورت میں بعینہ صورت کا انتقال نہیں ہوتا بلکہ معد بنتا ہے۔

والشم وهو قوة في زائدتين تابتتين من مقدم الدماغ شبيهتين بحلمتي الثدي، والجمهور على ان الهواء المتوسط بين القوة الشامة وذي الرائحة يتكيف بالرائحة الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى مايجاوره الشامة فتدركها، وقال بعضهم سببه التجزي والانفصال اجزاء من ذي الرائحة يخالطها الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة وقد يقال انه بفعل ذي الرائحة في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا بتجز وانفصال،

ترجمہ ۱۰ــ اور قوت شامہ ایسی قوت ہے جو دو زائد ابھری ہوئی چیزیں میں مقدم دماغ

میں پستان کی گھنڈی کی طرح پڑی ہوتی ہے۔ اور جمہور اس بات پر ہیں کہ وہ ہوا جو قوت شامہ اور ذی الرائحہ کے درمیان پائی جاتی ہے، وہی کیفیت رائحہ کے ساتھ متکیف ہو کر الاقرب فالاقرب کے طور پر اس ہوا تک پہونچ جاتی ہے جو قوت شامہ کے مجاور ہوتی ہے۔ پس قوت شامہ اس کا ادراک کر لیتی ہے اور ان کے بعض نے یہ کہا ہے کہ اس کا سبب ذی الرائحہ کے اجزاء کا جدا ہونا اور جزء جزء بن جانا کہ جن کے ساتھ ہوا کے اجزاء مخلوط ہو جاتے ہیں اور وہ اجزاء ہوائیہ شامہ تک پہونچ جاتے ہیں اور کہا جاتا ہے کہ ذو رائحہ کا ادراک ذی رائحہ کے فعل سے ہوتا ہے، جو وہ قوت شامہ میں کرتی ہے، ہوا میں تحلیل ہوئے بغیر اور تجزی ہوئے بغیر اور بغیر انفصال رائحہ کے۔

تشریح قولہ وقال بعضہم سببہ: اس قول کا خلاصہ یہ ہے کہ بعض اطباء کے نزدیک مہک کے ادراک کا سبب درحقیقت مہکدار چیزوں کے اجزاء کا جدا ہو کر ہوا میں شامل ہو جانا ہے۔ پھر اس کے ہوا ر مخلوط کے قوت شامہ تک پہونچنے سے مہک کا ادراک قوت شامہ کرتی ہے۔

والذوق وهو قوة في العصب المفروش على جرم اللسان وادراكها بتوسط الرطوبة اللعابية بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذي الطعم ثم يغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذي الطعم وتكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول الجوهر الحامل للكيفية الى الحاسة او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون المحسوس كيفيتها

ترجمہ اور ذوق وہ قوت ہے جو زبان پر پھیلے ہوئے جرم میں رکھی ہوتی ہے زبان اس کا ادراک لعابی رطوبت کے ذریعہ کرتی ہے۔ بایں طور کہ اس کے ساتھ لطیف اجزاء ذی طعم کے اس کے ساتھ مخلوط ہو جاتے ہیں۔ پھر یہی رطوبت اجزاء لطیفہ کے ساتھ زبان کی نرم و نازک کھال میں ذائقہ تک پہونچتی ہے پس محسوس اس وقت ذی طعم ہوتی ہے۔ اور رطوبت لعابیہ اس کے لئے واسطہ ہوتی ہے۔ آسانی پیدا کرنے کے لئے اس جوہر طعام کے وصول کے لئے جو مذکورہ کیفیت کا حامل ہوتا ہے۔ حاسہ ذائقہ تک، یا پھر اس طور پر کہ نفس رطوبت ہی مجاورت بالطعام کی وجہ سے طعم کی کیفیت سے متکیف ہوتی اور

تنہا حاسہ ذائقہ تک گھس جاتی ہے تو اس کی کیفیت محسوس ہوجاتی ہے۔

تشریح قولہٗ فالمحسوس : خلاصہ یہ ہے کہ حاسہ ذائقہ جوہر طعام سے کیفیت طعام کا ادراک ان مرطوبات لعابیہ کے ذریعہ آسانی سے کرلیتا ہے۔ اور یہ مرطوبات لعابیہ جوہر طعام کے ساتھ زبان پر پھیلے ہوئے عصبہ اور جلد میں پیوست ہوجاتی ہیں، جس سے ذائقہ ادراک کرلیتا ہے۔

اللمس وھو قوۃ فی العصب المخالط لاکثر البدن وذھب الجمھور الی انھا قوۃ واحدۃ وقال کثیر من المحققین ومنھم الشیخ انھا اربعۃ الحاکمۃ بین الحرارۃ والبرودۃ وبین الرطوبۃ والیبوسۃ وبین الخشونۃ والملاسۃ وبین اللین والصلابۃ ومنھم من زاد الحاکمۃ بین الثقل والخفۃ

ترجمہ اور لمس وہ قوت ہے جو اس پٹھے میں ودیعت ہے جو بدن کے اکثر حصہ پر مخلوط ہوتا ہے اور جمہور حکماء اس طرف گئے ہیں کہ لمس ایک ہی قوت ہے اور محققین کی کثیر جماعت نے کہا ہے جن میں سے شیخ بھی ہیں کہ یہ قوتیں چار ہیں۔ ۱ وہ قوت جو حرارت، برودت، رطوبت، یبوست، خشونت (کھردراپن) اور ملاسہ (برابری) نرمی اور سختی کے درمیان فیصلہ کرتی ہے۔ اور بعض حکماء نے بھاری اور ہلکے کے درمیان فیصلہ کرنے والی قوت کا اضافہ کیا ہے۔

تشریح قولہٗ وقال کثیر : حاصل یہ ہے کہ چاروں قوت میں سے ایک قوت حرارت اور برودت کے درمیان حکم کرتی ہے، دوسری قوت خشکی اور تری کے درمیان حکم کرتی ہے۔ تیسری قوت ناہمواری اور برابری کے درمیان حاکم ہوتی ہے۔ اور چوتھی قوت نرمی اور سختی کا فیصلہ کرتی ہے۔ اس طرح چار کام ہیں۔ اور ان کے لئے چار ہی قوتیں بھی ہیں۔

واما التی فی الباطن فھی ایضا خمس بالاستقراء، الحس المشترک، والخیال، والوھم، والحافظۃ، والمتصرفۃ، علی جمیعھا من المدرکۃ مع ان المدرکۃ منھا ھی الحس المشترک والوھم فقط لان الباقی یعین علی الادراک، اما الحس المشترک ویسمی بالیونانیۃ

بنطاسیا ای لوح النفس فهو قوة مرتبة فی مقدم التجویف الاول من التجاویف الثلثة التی فی الدماغ تقبل جمیع الصور المنطبعة فی الحواس الظاهرة، فهولاء الحواس کالجواسیس لها ولذا سمی حسا مشترکا وهی غیر البصر لانا نشاهد القطرة النازلة خطا مستقیما والنقطة الدائرة بسرعة خطا مستدیرة لیس ارتسامهما ای الخط المستقیم والمستدیر فی البصر اذ البصر لا یرتسم فیه الا المقابل وهو القطرة و النقطة فاذن ارتسامهما انما یکون فی قوة اخری غیر البصر ترتسم فیها صورة القطرة والنقطة وتبقی قلیلا علی وجه تتصل الارتسامات البصریة المتتالیة بعضها ببعض فیشاهد خط واحد، واعترض علیه بانه یجوز ان یکون اتصال الارتسام فی الباصرة بان یرتسم المقابل الثانی قبل ان یزول المرتسم الاول لقوة ارتسام الاول وسرعة تعقب الثانی فیکونان معا

ترجمہ

اور بہرحال وہ قوتیں جو باطن میں ہے وہ بھی پانچ ہیں استقراء سے۔ اول حس مشترک ہے، دوسرا خیال، تیسرا وہم، چوتھا حافظہ، پانچواں متصرفہ ہے۔ ان سب کو مدرکہ میں شمار کرنا باوجودیکہ مدرکہ ان میں سے صرف حس مشترک اور وہم ہیں صرف اس لئے کہ باقی قوتیں ادراک میں ان دونوں کی مدد کرتی ہیں۔ بہرحال حس مشترک، اس کا نام یونانی زبان میں نطاس ہے یعنی لوح نفس، پس وہ ایسی قوت ہے جو تین تجویفوں میں اول تجویف کے مقدم حصہ میں رکھی ہوتی ہے جو کہ دماغ میں واقع ہے۔ جتنی صورت حواس ظاہرہ میں چھپ جاتی ہیں، ان تمام کو یہ قبول کرتی ہے پس یہ حواس اس قوت کے گویا مانند جاسوس کے ہیں، اسی لئے ان کا نام حس مشترک رکھا گیا ہے اور یہ قوت بصر کے علاوہ دوسری قوت ہے، کیونکہ ہم بارش کے قطرے کو گرتے ہوئے خط مستقیم کی شکل میں مشاہدہ کرتے ہیں۔ اور نقطہ کو دائرہ سمجھتے ہیں سرعت کی وجہ سے خط مستدیر کی شکل میں، اور حالانکہ ان دونوں کا ارتسام نہیں ہوتا یعنی خط مستقیم اور خط مستدیر کا، بصر میں، اس لئے کہ بصر میں نہیں مرتسم ہوتی ہے مگر وہ چیزیں جو اس کے سامنے آجائیں۔ اور اس کے مقابل یا قطرہ آتا ہے یا نقطہ لہذا اس وقت ان دونوں کا ارتسام دوسری قوت میں ہوتا ہے۔ جو بصر کے علاوہ ہے جس میں صورت قطرہ اور نقطہ کی مرتسم نہیں ہوتی۔ اور صرف تھوڑی دیر باقی رہتی ہے اس طریق پر ارتسامات بصریہ جو یکے بعد دیگرے مرتسم ہو رہے ہیں، متصل ہو جائیں۔ پس اس وجہ سے خط واحد مشاہد ہوتا ہے۔

اور اسپر اعتراض وارد کیا گیا ہے کہ جائز ہے کہ مذکورہ اتصال کا ارتسام باصرہ میں واقع ہو بایں صورت کہ مقابل ثانی مرتسم ہو جائے۔ قبل اس کے کہ اول مرتسم اس سے زائل ہو۔ اول ارتسام کے قوی ہونے کی وجہ سے اور ارتسام ثانی کے سرعت کے ساتھ مرتسم ہو جانے کی وجہ سے اپس ہر ایک دونوں میں سے ساتھ ہو جاتے ہیں۔

تشریح

قولہ التی فی الباطن: جس طرح جسم کی قوت ظاہر یہ متعدد تھیں، اسی طرح جسم کی قوت باطنیہ بھی پانچ ہیں۔ جن کو حواس خمسہ باطنہ کہا جاتا ہے۔ اور اس کی دلیل حصر یہ ہے کہ حواس خمسہ باطنہ یا مدرک ہوں گے، یا مدرک کے لئے معین ہوں گے۔ مدرک یا تو ایسی چیزوں کا ادراک کرے گا جن کا ادراک حواس خمسہ ظاہرہ سے ممکن ہوگا جو قوت مدرکہ باطنہ حواس ظاہرہ کے واسطے سے ادراک کرتی ہے اس کو حس مشترک کہتے ہیں، یا حواس خمسہ باطنہ حواس ظاہرہ کے واسطے سے مدرک نہ ہوں گے۔ بلکہ معانی کا ادراک کرتے ہیں اس کو وہم کہتے ہیں اور جو حواس مدرک نہیں ہیں بلکہ ادراک کے لئے معین ہیں وہ یا تو تصرف کے ذریعہ معین ہوں گے، تو اس کو قوت متصرفہ کہتے ہیں، یا حفاظت کے ذریعہ معین ہوں گے یا حواس ظاہرہ کے ذریعہ ادراک شدہ صورتوں کی حفاظت کرتے ہیں اس کو خیال کہتے ہیں یا معانی کی حفاظت کرتے ہوں گے تو اس قوت کو حافظہ کہتے ہیں۔ تتبع کے بعد یہ پانچ ہی قسم معلوم ہو سکی ہے۔ اول حس مشترک ہے حواس خمسہ ظاہرہ کے ذریعہ جو صورتیں حاصل ہوتی ہیں حس مشترک ان کا ادراک کرتا ہے۔ دوم خیال ہے ظاہری محسوس صورتوں کا خزانہ اور ان کا محافظ ہے۔ سوم متصرفہ ہے یہ وہم اور حس مشترک کے مدرکات کو تحلیل و ترکیب کا کام کرتی ہے۔ یعنی ان دونوں مدرکات میں تصرف کرتی ہے۔ چہارم وہم ہے جو جزئی معانی کا ادراک کرتا ہے۔ یہ جزئیات حواس ظاہرہ سے مدرک نہیں ہو سکتے ہیں، پنجم حافظہ ہے۔ جن جزئیات کا وہم ادراک کرتی ہے، حافظہ انہیں جزئیات کا محافظ اور خزانہ ہے۔

قولہ اما الحس المشترک: حواس خمسہ باطنہ کی پہلی قسم حس مشترک ہے۔ اس کو سب سے پہلے اس لئے بیان کیا گیا ہے کہ اس کو حواس خمسہ ظاہرہ سے قریبی تعلق ہے اور صور محسوسہ اس کی لوح میں میں مرتسم ہوتی ہیں۔

قولہ لوح النفس: کیونکہ محسوسات کی صورت اس میں آکر محفوظ ہو جاتی ہیں جس طرح تختی پر حروف کے نقش چھپ جاتے ہیں۔

قولہ فہو قوۃ: اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ انسان کے سر میں ایک دماغ خالق کائنات نے پیدا فرمایا ہے۔ اس دماغ کی بناوٹ جوف دار یعنی خولدار ہے، ٹھوس نہیں ہے بلکہ اندر سے خالی ہے پھر اس دماغ کے تین حصے ہیں، حصہ اول مقدم دماغ، ثانی وسط دماغ، اور ثالث مؤخر دماغ

ہے۔ یہ تینوں حصے پھر دو دو حصوں میں منقسم ہیں۔ مقدم دماغ میں دو حصوں میں سے پہلے حصہ میں حس مشترک ہے۔ یہ قوت حواس خمسہ ظاہرہ کی تمام قوتوں کو قبول ۔۔ کرتی ہے

قولہ اعترض علیہ: یہ اعتراض شارح قدیم نے پیش کیا ہے۔

قولہ معا: اسی طرح صورت ثالث وغیرہ اگر مرتسم ۔۔ ہوتی جاتی رہتی ہیں۔ تو قطرۂ نازلہ خط مستقیم اور نقطۂ دائرہ خط مستدیر آنکھ میں بن سکتا ہے، ایسا کوئی مستبعد نہیں۔ لہٰذا فلاسفہ حکما کا یہ قول قابل تسلیم نہیں ہے۔

اما الخيال فهو قوة مرتبة في موخر التجويف الاول من الدماغ عند الجمهور، وقال المحقق في شرح الاشارات وكان الروح المصبوب في البطن المقدم هو آلة للحس المشترك والخيال الا ان ما في مقدم ذلك البطن بالحس المشترك اخص وما في موخره بالخيال اخص تحفظ جميع صور المحسوسات وتمثلها بعد الغيبوبة وهي خزانة الحس المشترك، فانا اذا شاهدنا صورة ثم ذهلنا عنها زمانا ثم شاهدناه مرة اخرى نحكم عليها بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك فلو لم تكن تلك الصورة محفوظة فينا زمان الذهول لامتنع منا الحكم بانها هي التي شاهدناها قبل ذلك،

ترجمہ اور بہرحال خیال تو وہ ایسی قوت ہے جو دماغ کی تجویف اول کے موخر حصہ میں رکھی ہوئی ہے جمہور کے نزدیک، اور محقق نصیر الدین طوسی نے شرح اشارات میں کہا ہے کہ گویا روح جو مقدم دماغ کے باطن میں پھیلی ہوئی ہے وہی خیال حس مشترک کے لئے آلہ ہے۔ لیکن جو اس بطن کے مقدم میں ہے وہ حس مشترک سے خاص ہے اور جو اس کے موخر میں ہے وہ خیال سے اخص ہے۔ اور محسوسات کی تمام صورتوں کی حفاظت کرتا ہے۔ اور غائب ہونے کے وقت ان کی مثل بناکر پیش کرتا ہے اور وہی حس مشترک کا خزانہ ہے۔ اس لئے کہ جب ہم کسی کی صورت کا مشاہدہ کرتے ہیں، پھر ایک زمانہ تک اس سے ہم غافل رہے پھر ہم نے اس کو دوسری بار مشاہدہ کیا۔ تو اس پر حکم دیتے ہیں کہ یہ وہی صورت ہے جس کو ہم نے اس سے پہلے مشاہدہ کیا ہے پس یہ صورت ہمارے اندر زمانہ ذہول میں محفوظ نہ ہوتی تو ہماری طرف سے یہ حکم لگانا کہ یہ وہی ہے جس کا ہم نے پہلے مشاہدہ کیا ہے، محال ہوتا۔

تشریح

قولہ عند الجمہور: دماغ کے اول حصہ کا نام مقدم دماغ ہے اس کے دو حصے ہیں۔ اول تجویف۔ ۔ ۔ موخر تجویف، تو اول تجویف میں حس مشترک ہے اور موخر تجویف میں خیال ہے۔ اور یہ دونوں مقدم دماغ میں واقع ہیں۔

قولہ ماف موخرہ: قوت ایک ہی ہے مقام کے لحاظ سے خصوصیت پیدا ہوگئی ہے اور جمہور نے دونوں قوتوں کو ایک دوسرے کے غیر بتایا ہے۔

قولہ جمیع صور المحسوسات: جو حس مشترک میں آکر مرتسم ہوجاتی ہے۔

قولہ زمان الذہول: وہ زمانہ کہ ہم اس صورت کو بھول چکے ہیں اور حس مشترک سے اس کی صورت زائل ہو چکی ہے۔

قولہ قبل ذلک: لہذا دوسری مرتبہ چیز کو دیکھ کر فیصلہ کرنے کی یہ وہی صورت ہے اس کی دلیل ہے کہ صورت محفوظ فی الخیال تھی

وقيل هذه الملازمة ممنوعة لجواز ان يكون انحفاظها في بعض الاشياء الغائبة عنا ويكون الاختلاف بين حالتي الذهول والنسيان بملكة الاتصال بها وعدمها، واعترض عليه بان الغائب الحافظ للصور اما ان يكون جوهرا مفارقا او قوة جسمانية والاول باطل لان المفارق لا يرتسم فيه الصورة الجزئية المتكنفة بالعوارض المادية وكذا الثاني لانه لو امكن ان ندرك شيئا بالقوة الجسمانية الغائبة عنا بالاتصال لامكن ان يبصر شخص ويسمع بباصرة الغير وسامعته و بطلان ذلك لا يخفى على احد،

ترجمہ

بعض لوگوں نے کہا ہے کہ یہ ملازمہ۔ ممنوع غیر مسلم ہے۔ کیونکہ جائز ہے کہ اس کی حفاظت بعض ان چیزوں میں جو ہم سے غائب ہیں۔ اور اختلاف حالت ذہول اور نسیان کے درمیان ملکہ کی وجہ سے ہوتا ہے۔ ان اشیاء کے ساتھ ملکہ اتصال سے حاصل ہوتا ہے اور اس کے عدم سے۔

اور اس پر اعتراض کیا گیا ہے کہ وہ چیز جو غائب اور صورتوں کی محافظ ہے یا وہ مفارق ہوگی یا کوئی جسمانی قوت ہوگی۔ اول باطل ہے۔ کیونکہ مفارق کے اندر ایسی صورتیں جو جزئی ہوں اور عوارض مادیہ کے ساتھ متصف ہوں، مرتسم نہیں ہوا کرتیں۔ ایسے ہی صورت ثانی بھی باطل ہے کیونکہ اگر یہ ممکن ہوتا

کہ ایسی قوت کے ذریعہ جو جسمانی ہو اور ہم سے غائب ہو اتصال کی وجہ سے اس کا ادراک کرنا اگر ممکن ہوتا تو یہ بھی ممکن ہوتا کہ ایک شخص دوسرے کے کان سے سنے اور دوسرے کی آنکھ سے دیکھے۔ اور اس کا باطل ہونا کسی پر مخفی نہیں ہے۔

تشریح قولہ الملازمۃ: یعنی یہ حکم لگانا کہ اگر خیال میں صورت محفوظ نہ ہوتی تو حکم لگانا ممتنع ہوتا، ہمیں تسلیم نہیں۔

قولہ لا ترتسم: اس وجہ سے کہ ان کا ادراک آلات جسمانیہ کے لئے مشروط اور مخصوص ہے اور جواہر مفارقہ میں آلات جسمانیہ نہیں پائے جاتے اس لئے صور جزئیہ متصف بالعوارض المادیہ جواہر مجردہ میں نہیں پائے جا سکتے۔

قولہ لکن الثانی: یعنی صور محسوسات جزئیہ مادیہ کا ادراک نفس فلکی کے ذریعہ باطل ہے۔

قولہ لا یخفی: کوئی شخص بھی اس پر قادر نہیں کہ دوسرے کے کانوں سے سن سکے یا دوسرے کی نگاہوں سے اس کو کوئی چیز نظر آجائے۔

اقول فیہ بحث لانہ لا یلزم من کون الغائب الحافظ للصورۃ قوۃ جسمانیۃ امکان ان ندرک شیئا بالقوۃ الجسمانیۃ الغائبۃ عنا بالاتصال حتی یلزم امکان ان یبصر شخص ویسمع بباصرۃ الغیر وسامعتہ بل اللازم منہ ھو امکان ان تدرک شیئا ارتسم فی جسمانیۃ غائبۃ عنا بالاتصال کالقوی الحالۃ فی الاجرام السماویۃ وھذا غیر ظاہر البطلان؛

ترجمہ میں کہوں گا کہ اس اعتراض میں بحث ہے۔ کیونکہ کسی غائب قوت کے قوت جسمانی ہونے سے اس بات کا امکان لازم نہیں آجاتا کہ اس قوت جسمانی کے ذریعہ شئے کا ادراک کریں جو ہم سے اتصال کی وجہ سے غائب ہے تاکہ ممکن ہونا اس کا لازم آئے کہ ایک شخص دیکھے اور سنے دوسرے کی آنکھ اور اس کے کان سے۔ بلکہ اس سے جو لازم آتا ہے وہ اس بات کا امکان ہے کہ ہم کسی ایسی چیز کا ادراک کریں جو ایسی قوت جسمانی میں ہو کہ وہ قوت ہم سے غائب ہو کسی اتصال کی وجہ سے۔ جیسے وہ قوی جو اجرام سماویہ میں حلول کئے ہوئے ہوتے ہیں اور یہ ظاہر البطلان نہیں ہے۔

تشریح قولہ فیہ بحث: یہ مذکورہ اعتراض کا جواب (بلکہ رد) ہے۔ سابق میں یہ کہا گیا ہے کہ محسوس صورتوں کی حفاظت کرنے والی اگر کوئی خارجی قوت ہو تو اس کی

دو صورت ہے ۔ اوّل یہ کہ یہ محافظ کوئی جسمانی قوت ہو اور جسم سے خارج ہو تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ قوت جسمانیہ خارجیہ سے صورتوں کا ادراک بھی ہو بس کسی شخص کا دوسرے کی قوت سے دیکھنا یا سننا لازم نہیں آئے گا۔ بلکہ اس سے یہ لازم آئے گا کہ قوت جسمانیہ خارجہ میں صورمرتسمہ محفوظہ کا ادراک قوت جسمانیہ کے ساتھ اتصال کی وجہ سے ممکن ہے اور کسی قوت جسمانیہ خارجہ میں صورمرتسمہ کا اتصال کی وجہ سے ادراک ہو جانا ظاہر البطلان نہیں ہے ۔

مثال کے طور پر اجرام فلکیہ میں جو قوتیں حال ہیں ۔ ان میں صورتیں مرتسم ہو جائیں تو اگر کوئی شخص قوی فلکیہ کے ساتھ تعلق کی وجہ سے ان صورتوں کا ادراک کرے تو یہ ممتنع نہیں ہے ۔ جب کہ بہت سے حکماء کا یہ قول ہے کہ عقل عاشر معقولات کے لئے عقل کا خزانہ ہے جبکہ عقل عاشر نفس ناطقہ سے خارج اور الگ ایک چیز ہے ۔

خلاصہ بحث کا یہ ہے کہ صورۃ محسوسہ کے لئے اگر قوت خیالیہ کے بجائے خزانہ کسی ایسی قوت جسمانیہ کو تسلیم کر لیا جائے جو ہم سے خارج اور جدا ہو تو دوسرے کی آنکھ سے دیکھنا لازم نہیں آئے گا ۔ زیادہ سے زیادہ یہ لازم آئے گا کہ اگر قوت خارجہ میں اگر کوئی صورت مرتسم ہو تو اگر علاقہ اتصال موجود ہے تو ہم اس صورت کا ادراک کر سکتے ہیں اور یہ ظاہر البطلان نہیں ہے لہذا اس دلیل سے قوت خیالیہ کا اثبات نہیں ہوتا ۔ اس کے بعد اب کتاب سے تطبیق کر لیں ۔

وقد يقال الذي يدل على وجود هذه القوة ان القبول غير الحفظ ولهذا يوجد احدهما دون الاخر كما في الماء فانه يقبل ولا يحفظ والقوة الواحدة لا يصدر عنه الا فعل واحد فيستحيل ان تكون القوة الواحدة قابلة وحافظة معا فالقابلة وهي الحس المشترك غير الحافظة وهي الخيال وفيه نظر لان الحفظ مسبوق بالقبول ومشروط به ضرورة فقد اجتمعا في قوة واحدة سميتموها بالخيال على ان القبول والادراك من قبيل الانفعال دون الفعل فاجتماع القبول والحفظ في شي واحد لا يقدح في قولهم الواحد لا يصدر عنه الا الواحد ،

ترجمہ

(قوت جسمانیہ غائبہ کی مثال میں) بعض نے کہا ہے کہ وہ چیز جو اس قوت کے وجود پر دلالت کرتی ہے وہ شے کا قبول کرنا غیر محفوظ چیز کو اس لئے دونوں میں سے ایک پائی جاتی ہے اور دوسری نہیں پائی جاتی ۔ جیسے پانی میں کیونکہ وہ قبول کرتا ہے مگر محفوظ نہیں رکھتا

سکتا . اور ہر ایک قوت سے ایک ہی فعل صادر ہوتا ہے ۔ لہذا محال ہے کہ ایک ہی قوت قابلہ بھی ہو اور حافظہ بھی ایک ہی ساتھ . پس قابلہ وہ حس مشترک غیر . حافظ ہے . اور وہ خیال ہے ۔

اور اس میں اعتراض ہے ۔ اسلئے کہ شئی کی حفاظت قبول کرنے کے بعد ہوتی ہے اور اسی کے ساتھ مشروط بھی ہے ۔ پس دونوں چیزیں ایک قوت میں جمع ہیں جس کا نام تم نے خیال رکھا ہے علاوہ اسکے کہ بے شک قبول کرنا اور ادراک کرنا انفعال کے قبیل سے ہے ، نہ کہ از قبیل فعل ، لہذا کسی ایک چیز میں قبول اور حفظ کا جمع ہونا مخالف نہیں ہے ان کے قول الواحد لا یصدر عنہ الا الواحد کے ۔

تشریح قولہ وقد یقال : یہ شرح قدیم کی عبارت ہے جس کو شارح اس جگہ بیان کرنا چاہتے ہیں ۔

قولہ دون الفعل : جس میں فعل کی تاثیر پائی جاتی ہے

اما الوهم فهو قوة مرتبة فی الدماغ كله لكن الاخص بها هو اخر التجويف الاوسط من الدماغ تدرك المعانی هی مالا يدرك بالحواس الظاهرة الجزئية الموجودة فی المحسوسات كالقوة الحاكمة فی الشاة بان الذيب مهروب عنه والولد معطوف عليه ،

ترجمہ بہر حال وہم پس وہ ایک ایسی قوت ہے جو پورے دماغ میں مرتب ہے مگر اس کے لئے زیادہ خصوصیت وسط دماغ آخری جوف ہے ، جو معانی کا ادراک کرتی ہے جو کہ حواس ظاہرہ سے ادراک نہیں کئے جاسکتے ان جزئی معانی کا جو کہ محسوسات میں موجود ہوتے ۔ جیسے وہ قوت جو بکری میں حاکمہ ہوتی ہے کہ بھیڑیا بھاگنے کی چیز ہے ۔ اور بچہ مہربانی کے لئے جانے کی چیز ہے ۔

تشریح قولہ الاخص بہا : قوت واہمہ گو پورے دماغ میں پھیلی ہوئی ہے مگر مخصوص مکان اس کا اوسط دماغ کی آخری تجویف کا حصہ ہے ۔

واما الحافظة فهی قوة مرتبة فی اول التجويف الاخر من الدماغ تحفظ ما تدركه القوة الوهمية من المعانی الجزئية الغير المحسوسة الموجودة فی المحسوسات وهی خزانة القوة الوهمية ، واما المتصرفة فهی قوة مرتبة فی البطن ای التجويف الاوسط من الدماغ وسلطانها فی الجزء الاول من ذلك التجويف من شانها تركيب بعض ما فی الخيال او الحافظة من

الصور والمعانی مع بعض وتفصیلہ عنہ، وھذہ القوۃ اذا استعملھا العقل فی مدرکاتہ بضم بعضھا الی بعض اوفصلہ عنہ سمیت مفکرۃ واذا استعملھا الوھم فی المحسوسات مطلقا سمیت متخیلۃ،

ترجمہ اور بہرحال قوت حافظہ تو وہ ایسی قوت ہے جو آخری دماغ کے اول تجویف میں مرتب ہے جن چیز کا ادراک قوت وہمیہ کرتی ہے معانی جزئیہ میں سے، یہ قوت اس کی حفاظت کرتی ہے معانی جزئیہ غیر محسوسہ موجود فی المحسوسات کو اور وہ قوت حافظہ قوت وہمیہ کا خزانہ ہے۔ اور بہرحال قوت متصرفہ تو وہ ایسی قوت ہے کہ جو بطن میں ترتیب دی ہوئی ہے یا دماغ کے تجویف اوسط میں اور اس کا غلبہ اس تجویف کے جزء اول میں ہوتا ہے اس کا کام یہ ہے کہ بعض وہ چیزیں جو خیال میں، یا حافظہ میں موجود ہیں۔ صور معانی میں سے ان میں بعض کو بعض سے مرکب کرے اور اس سے جدا کرے۔ اور اس قوت کو جب عقل اپنی مدرکات میں استعمال کرتی ہے ایک کو دوسرے کے ساتھ ملاکر یا اس کو دوسری سے جدا کرکے، تو اس کا نام مفکرہ رکھا جاتا ہے۔ اور جب اسکو وہم مطلقا محسوسات میں استعمال کرتا ہے تو اس کا نام متخیلہ رکھا جاتا ہے۔

تشریح قولہ الاخر من الدماغ: دماغ کے تین حصوں میں سے آخری حصہ کے دو حصے ہیں۔ اول حصہ تجویف اول، پچھلا حصہ کو تجویف ثانی یا تجویف آخر کہتے ہیں تو تجویف حافظہ کا مستقر ہے۔

قولہ تحفظ ما تدرکہ: حاصل یہ ہے کہ قوت حافظہ کا فعل قوت وہمیہ کے ادراک کردہ معانی جزئیہ غیر محسوسہ جو محسوسات سے حاصل ہوتے ہیں، حافظہ اس کی حفاظت کرتی ہے۔

قولہ وھی خزانۃ القوۃ الوھمیۃ: قوت وہمیہ ان کو حاصل کرتی ہے اور ادراک کرتی ہے حافظہ اس کو جمع کرتی رہتی ہے اور بوقت ضرورت وہم کو پیش کرتی ہے۔

قولہ فی البطن: تجویف اوسط کے بطن میں ہونے کی مصلحت یہ ہے کہ حس مشترک سے تو صورتوں کو اخذ کرتی ہے اور وہم سے معانی جزئیہ کو حاصل کرتی جائے۔

قولہ وسلطانھا: دماغ کے بطن اوسط میں قوت متصرفہ کا غلبہ اور تسلط ہے۔

قولہ من شانھا: اور قوت متصرفہ کے وجود کی دلیل یہاں پر بیان کی جاتی ہے۔

قولہ او الحافظۃ: قوت خیالیہ میں تو صورتیں ہوتی ہیں اور قوت حافظہ میں معانی ہوتے ہیں۔

قولہ تفصیلہ: دوسرا کام اس قوت متصرفہ کا یہ ہے کہ یہ صورت خیالیہ اور معانی جو قوت حافظہ میں ہوتے ہیں ان میں سے ایک کو دوسرے سے جدا کرتی ہے۔ لہذا جب بعض صورت کو

بعض دوسری صورتوں کے ساتھ، یا بعض معانی کو بعض معانی کے ساتھ، یا معانی کو صورتوں کے ساتھ ملاتی اور جدا کرتی ہے۔ تو یہ کوئی نہ کوئی قوت ضرور ہوگی۔ اسی قوت کا نام قوت متصرفہ ہے۔ تو ایک ہی بیان سے اس قوت کا وجود بھی ثابت ہوگیا اور اسی سے اس قوت کا فعل بھی معلوم ہوگیا۔

قولہ متخیلۃ: کیونکہ وہ امور خیالیہ میں تصرف کرتی ہے۔

فان قیل کیف یستعملها الوهم فی الصور المحسوسة مع انه لیس مدرکا لها، اجیب بان القوی الباطنة کالمرایا المتقابلة فینعکس الی کل منهما ما ارتسم فی الاخری والوهمیة هی سلطان تلك القوی فلها تصرف فی مدرکاتها بل لها تسلط علی مدرکات العاقلة فتنازعها وتحکم علیها بخلاف احکامها

ترجمہ

پس اگر کہا جائے کہ ان کو وہم صور محسوسات میں کیونکر استعمال کرے گا۔ اس وجہ سے کہ وہ ان کا مدرک نہیں ہے۔ تو جواب دیا جائے گا کہ قوی باطنی ان آئینوں کی طرح ہیں جو ایک دوسرے کے مقابل رکھے ہوں۔ پس دونوں میں سے ہر ایک آئینہ میں وہ صورت مرتسم ہوتی ہے جو دوسرے میں مرتسم ہوتی ہے اور قوت وہمیہ ان قوتوں میں سب کی سردار ہے لہٰذا ان قوی کی مدرکات میں اس کو تصرف کرنے کی قدرت حاصل ہے۔ بلکہ قوت وہمیہ کو قوت عاقلہ کی مدرکات پر تسلط اور غلبہ حاصل ہے پس یہ اس سے نزاع کرتی ہے اور اس کے احکام کے برخلاف حکم عائد کرتی ہے۔

تشریح

قولہ فان قیل: حاصل یہ ہے کہ کسی چیز کا استعمال اس وقت ممکن ہوتا ہے جبکہ وہ شے ادراک کی صلاحیت رکھتی ہو۔ حالانکہ وہم ان کی ادراک کی صلاحیت ہی نہیں رکھتا۔ لہٰذا اس وقت کا استعمال صور محسوسہ میں کیسے ہوسکتا ہے۔

قولہ اجیب: اس کا جواب یہ دیا گیا ہے کہ جب خارج میں کسی جگہ جب آئینے ایک دوسرے کے آمنے سامنے دیوار پر لٹکے ہوئے ہوں تو کسی ایک آئینے کی طرف جب ہم رخ کرکے کھڑے ہوں گے تو سامنے کے آئینے میں آپ کو بے شمار آئینے اور آپ کی صورتیں یکے بعد دیگرے آئینے میں نظر آئیں گی۔ ایسے ہی ان قوی باطنہ کا حال ہے کہ یہ آمنے سامنے خارج میں رکھے ہوئے آئینوں کی طرح ایک دوسرے کا عکس قبول کرتے اور منعکس ہوتے رہتے ہیں

قولہ بخلاف احکامها: مثلاً ایک شخص میت سے خائف ہو۔ تو قوت عاقلہ یہ حکم کرتی ہے کہ

یہ تو مردہ ہے اور مردہ جماد ہوتا ہے لہذا یہ تو جماد ہے۔ جیسے پتھر۔ لہذا یہ کوئی ایسی چیز نہیں جس سے خوف کیا جائے، اس لئے اس سے خوفزدہ نہ ہونا چاہیئے۔ اس کے برخلاف قوت واہمہ، قوت عاقلہ سے نزاع کرتی ہے اور اس پر حکم کرتی ہے اور نتیجہ یہ ہوتا ہے کہ وہ شخص اسی میت سے خوفزدہ ہو جاتا ہے۔

اما القوة المحركة فتنقسم الى باعثة وفاعلة اما الباعثة وتسمى شوقية فهى القوة التى اذا ارتسمت فى الخيال صورة مطلوبة او مهروبة عنها حملت اى تلك القوة الفاعلة على التحريك اى تحريك الاعضاء و الباعثة ان حملت الفاعلة على تحريك يطلب به الاشياء المتخيلة سواء كانت ضارة فى نفس الامر او نافعة طلبا لحصول اللذة تسمى قوة شهوانية لان حملها هذا تابع للشوق الى تحصيل الملائم المسمى شهوة، وان حملت الباعثة الفاعلة على تحريك يدفع به الشى المتخيل سواء كان ضارا فى نفس الامر او مفيدا طلبا للغلبة تسمى قوة غضبية لابتناء هذا الحمل على الشوق الى دفع المنافر المسمى غضبا واما الفاعلة فهى التى تعد العضلات لقبضها و بسطها وتشنجها وارخائها للتحريك

ترجمہ بہرحال قوت محرکہ تو وہ منقسم ہوتی ہے باعثہ اور فاعلہ میں، اور باعثہ کا دوسرا نام شوقیہ بھی ہے پس یہ وہ قوت ہے کہ خیال میں مطلوبہ صورت مرتسم ہوتی ہے یا مہروب عنہا ہے۔ یہ قوت آمادہ کرتی ہے۔ یعنی یہ قوت باعثہ قوت فاعلہ کو تحریک پر یعنی اعضاء کی تحریک پر، اور وہ یعنی باعثہ اگر ایسی تحریک پر آمادہ کرتی ہے جس سے اشیاء متخیلہ باطل ہو جائیں، برابر ہے کہ نفس الامر میں وہ نقصان دینے والی ہو یا نفع، لذت کو حاصل کرنے کے لئے، تو اس قوت کا نام شہوانیہ رکھا جاتا ہے۔ اس لئے کہ اس کا اس پر آمادہ کرنا شوق کے تابع ہے مناسب چیز کو حاصل کرنے کے لئے، جس کا نام شہوت رکھا جاتا ہے اور اگر قوت باعثہ فاعلہ کو ایسی تحریک پر آمادہ کرے جس سے شی متخیل کو دفع کیا جائے۔ برابر ہے کہ وہ نفس الامر میں نقصان دینے والی ہو یا فائدہ، غلبہ حاصل کرنے کے لئے تو اس کا نام غضبیہ رکھا جاتا ہے اس لئے کہ یہ حمل شی منافر کے دفع کرنے کے شوق پر مبنی ہے جس کا نام غضب ہے اور بہرحال فاعلہ تو یہ وہ قوت ہے جو عضلات کو قبض، بسط، تشنج اور رخار کی وجہ سے تحریک کا ذریعہ بنتی ہے۔

تشریح

قولہ اذا ارتسم: جب خیال میں کوئی ایسی چیز اور صورت چھپ جاتی ہے جو خیال کی مطلوب اور پسندیدہ ہے یا ایسی صورت مرتسم ہوتی ہے کہ خیال سے بھاگتا ہے تو قوت شوقیہ اس چیز سے دور کرنے کے لئے اعضاء بدن کو حرکت کرنے اور نکلنے پر آمادہ کرتی ہے۔

قولہ لحصول اللذۃ: آمادہ کرنے والی قوت باعثہ ہے اور آمادہ کرنے کا سبب مناسب طبیعت کا حصول ہے۔

قولہ طلباً للغلبۃ: اس تحریک پر آمادہ کرنے کی بنیاد شوق پر ہوتی ہے تاکہ قابل نفرت چیز کو دفع کیا جائے جس کا نام غضب ہے۔

قولہ اما الفاعلۃ: تحریک کا اصلی مباشر یہی قوت فاعلہ ہے۔

فصل

فی الانسان

وھو مختص بالنفس الناطقۃ وھی کمال اول لجسم طبعی آلی من جھۃ ما یدرک الامور الکلیۃ والجزئیات المجردۃ ویفعل الافعال الفکریۃ والحدسیۃ فلھا باعتبار ما یخصھا من الآثار قوۃ عاقلۃ تدرک بھا التصورات والتصدیقات ای الامور التصوریۃ والتصدیقیۃ وتسمی تلک القوۃ العقل النظری والقوۃ النظریۃ وقوۃ عاملۃ تحرک بدن الانسان الی الافعال الجزئیۃ بالفکر والرویۃ او بالحدس وبالتجربۃ علی مقتضی آراء واعتقادات تخصھا ای تلک الافعال وتسمی تلک القوۃ العقل العملی والقوۃ العملیۃ،

فصل

انسان کے بیان میں

اور وہ نفس ناطقہ کے ساتھ خاص ہے۔ اور نفس ناطقہ جسم طبعی کا اول کمال ہے، آلی ہے اس وجہ سے کہ وہ امور کلیہ کا ادراک کرتا ہے اور جزئیات مجردہ کا بھی۔ اور فکری افعال انجام دیتا ہے۔

اور حدسیہ کو بھی، پس اس نفس ناطقہ کے لئے اس اعتبار سے کہ اس کے خاص آثار ہیں، ایک قوت عاقلہ ہے جس کی وجہ سے نفس ناطقہ تصورات و تصدیقات یعنی امور تصوریہ اور تصدیقیہ کا ادراک کرتی ہے اور اس قوت کا نام عقلی نظری اور قوی نظری نام رکھا جاتا ہے، اور قوت عاملہ بغیر انسان کے افعال جزئیہ کی طرف فکر کے ذریعہ یا حدس یا تجربہ کی وجہ سے رائے اور اعتقادات کے مقتضی کے مطابق ایسی آلات جوان افعال کے ساتھ خاص ہیں، اس قوت کا نام قوت عملی اور قوی عملیہ رکھا جاتا ہے

تشریح

قولہ فصل فی الانسان: سابقہ فصلوں میں جمادات، نباتات، حیوانات، موالید ثلثہ کا بیان تھا۔ اور چونکہ انسان اشرف المخلوقات ہے اس اہمیت کی بنا پر انسان کو مستقل علاحدہ فصل میں بیان کرتے ہیں۔

علامہ شیرازی نے لکھا ہے کہ موالید سے مرکب شدہ مرکب تام کا مزاج جتنا حد اعتدال کے قریب ہوگا، مبدأ فیاض سے اسی قدر اشرف واعلی صورت نوعیہ کا فیضان ہوگا۔ اور اسی قدر زائد آثار اور احوال صادر ہوں گے۔ موالید ثلثہ میں سب سے زیادہ معتدل مزاج انسان کا ہوتا ہے۔ اسی سے انسان کی صورت نوعیہ سے صورت حیوانیہ اور صورت نباتیہ کے افعال بھی صادر ہوتے ہیں۔ نیز افعال فکریہ، کلیات اور جزئیات کا ادراک کا صدور بھی اس کی صورت نوعیہ سے ہوتا ہے۔ البتہ صورت نوعیہ انسانیہ کو نفس ناطقہ بھی کہا جاتا ہے۔

قولہ مختص: دوسرے مرکبات تامہ نبات وحیوان میں یہ قوت یعنی نفس ناطقہ نہیں پائی جاتی۔

قولہ الافعال الفکریۃ: اس سے وہ افعال مراد ہیں جو فکر کی جانب منسوب ہیں۔ اور فکر نام ہے امور معلوم کو ترتیب دینے کا تاکہ یہ ترتیب مجہول تک پہونچا دے یعنی امور نامعلومہ حاصل ہوں، اور افعال حدسیہ وہ افعال ہیں جو حدس کی طرف منسوب ہیں۔ اور حدس ایک ملکہ ہے جو تجربہ حاصل ہوجانے کے بعد انسان، مبادیات سے بہت تیزی کے ساتھ مطالب مقصودہ تک منتقل ہو جایا کرتا ہے۔

قولہ تدرک بہا: یعنی نفس ناطقہ اس قوت عاقلہ کے ذریعہ امور تصوریہ اور تصدیقیہ خواہ نظری ہوں یا بدیہی ان سب کا ادراک کرتی ہے۔

قولہ بدون الانسان: حرکت دینے سے مراد یہ ہے کہ قوت تحریکیہ اور آلات عملیہ افعال جزئیہ کے لئے استعمال کرتی ہے۔

قولہ الافعال الجزئیۃ: یعنی وہ افعال کسی ایک جزئی کے ساتھ خاص ہوں۔

قولہ تخصہا: اس عبارت کا خلاصہ یہ ہے کہ یہاں قوت عاملہ کا فعل بیان کیا گیا ہے کہ قوت

21/2

عاملہ بدن انسانی کو حرکت دیتی ہے ان افعال کو انجام دینے کے لئے جو افعال جزئی خاص ہیں۔ غور و فکر اور تجربہ کے نتیجہ میں یہ افعال جزئیہ رائے اور اعتقاد مخصوص کے تقاضے کے مطابق حرکت دیتی ہے اور اس قوت عاملہ کا ایک نام العقل العملی ہے اور اس کا دوسرا نام القوۃ العملیہ ہے۔

و النفس باعتبار القوۃ العاقلۃ لہا مراتب اربع المرتبۃ الاولی ان تکون خالیۃ عن جمیع المعقولات ای التی یکون تعقلہا بالانطباع فان النفس لاتخلو عن العلم الحضوری بنفسہا بل ہی مستعدۃ لہا وہی ای ہذہ المرتبۃ العقل الہیولانی، واکثر اطلاقہ علی النفس فی ہذہ المرتبۃ وکذا الحال فی سائر المراتب، والمرتبۃ الثانیۃ ان تحصل لہا المعقولات البدیہیۃ بسبب احساس الجزئیات والتنبہ لما بینہا من المشارکات والمباینات فان النفس اذا احست بجزئیات کثیرۃ وارتسمت صورہا فی آلاتہا الجسمانیۃ ولاحظت نسبۃ بعضہا الی بعض استعدت لان تفیض علیہا من المبدء صور کلیۃ واحکام فیما بینہا بالضرورۃ

ترجمہ: اور قوت عاقلہ کے اعتبار سے نفس کے۔۔ چار مراتب ہیں۔ مرتبہ اولی یہ ہے کہ وہ تمام معقولات سے خالی ہو وہ معقولات جن کا تعقل انطباع کے ذریعہ ہوتا ہے۔ اس لئے کہ نفس علم حضوری سے فی نفسہ خالی نہیں ہوتا بلکہ وہ اس کی استعداد رکھتا ہے اور مرتبہ عقل ہیولانی کا ہوتا ہے اور زیادہ تر اس کا اطلاق اس مرتبہ میں نفس پر ہوتا ہے۔ یہی حال تمام ہی مراتب میں ہے۔

اور دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ اس کو معقولات بدیہیہ حاصل ہوں: جزئیات کے احساس کے اعتبار سے اور آگاہ ہونے کے اعتبار سے کہ ان کے درمیان مشارکت ہے یا مباینت ہے۔ اس لئے کہ نفس جب کثیر جزئیات محسوس کرلیتا ہے اور ان کی صورتیں ان کے آلات جسمانیہ میں مرتسم ہوجاتی ہیں اور وہم کی مدد سے ان میں سے بعض کی نسبت کا بعض دوسرے کے ساتھ لحاظ کرتی ہے تو مستعد ہوجاتی ہے۔ کہ اس میں مبدء فیاض کی طرف سے صور کلیہ اور احکام کا جو ان کے مابین پائے جاتے ہیں، فیضان ہو۔

تشریح: قولہ بالانطباع: چیزوں کی صورتوں کا ذہن میں نقش ہوجانا اور ان کا ذہن میں موجود ہونا انطباع ہے۔

قولہ العقل الھیولانی: یعنی اس مرتبہ کا نام عقل ہیولانی ہے
قولہ واکثر اطلاقہ: یعنی عقل ہیولانی کا نام زیادہ تر نفس ہے۔
قولہ وکذا الحال: بقیہ تینوں مراتب کا بھی یہی حال ہے کہ اکثر اطلاق نفس ہی پر کیا جاتا ہے۔
قولہ والتنبہ: یعنی اس مرتبہ میں نفس جزئیات کو بذریعہ حس معلوم کر لیتا ہے اور اس بات پر اسی احساس کے ذریعہ کلیات مشترکہ اور کلیات متباینہ سے آگاہی حاصل ہو جاتی ہے۔
قولہ لاحظت: نفس میں جزئیات کے ایک دوسرے سے تعلق کو معلوم کرنے ، مربوط کرنے کا کام قوت واہمہ یعنی وہم کی مدد سے انجام پاتا ہے
قولہ لان تفیض: فلاسفہ مبدء فیاض سے اپنے زعم باطل کی بنا پر عقل فعال مراد لیتے ہیں اور ان کی نظر خالق کائنات تک نہیں پہونچی۔ جب کہ واقعہ یہ ہے کہ فیضان باری تعالیٰ کی طرف سے ہوا کرتا ہے۔

وتستعد استعدادا قریبا لان تنتقل من البدیھیات الی النظریات بالفکر او الحدس وھی العقل بالملکۃ، قیل لما حصل لھا من ملکۃ الانتقال الی النظریات وفیہ نظر، اذ لیس فی ھذہ المرتبۃ الا استعداد الانتقال فالمراد بالملکۃ ھھنا اما ما یقابل الحال ای الکیفیۃ الراسخۃ لان استعداد الانتقال الی النظریات راسخ فی ھذہ المرتبۃ او ما یقابل العدم کانہ قد حصل للنفس فیھا وجود الانتقال الیھا بناء علی قربہ کما سمی العقل عقلا بالفعل مع کونہ بالقوۃ لان قوتہ قریبۃ من الفعل جـ ۱،

ترجمہ

اور مستعد ہوتا ہے استعداد قریب کے لحاظ سے، تاکہ وہ بدیہیات سے نظریات کی طرف منتقل ہو، فکر یا حدس کے ذریعہ، اور یہ عقل بالملکہ ہے اور کہا گیا ہے کہ جب کہ اس کو نظریات کی طرف انتقال کرنے کا ملکہ حاصل ہو جائے۔ اور اس میں نظر ہے اس لئے کہ اس مرتبہ میں نہیں ہے مگر انتقال کرنے کی استعداد۔ پس یہاں پر ملکہ سے مراد یا تو وہ ہے جو حال کے مقابل ہے، یعنی کیفیت راسخہ۔ اس وجہ سے کہ نظریات کی طرف انتقال کی استعداد اس مرتبہ میں راسخ ہو جائے گی یا مراد وہ ہے جو عدم کے مقابل ہے۔ گویا نفس کے لئے اس مرتبہ میں ان کی طرف انتقال کا وجود حاصل ہوا۔ اس بنا پر کہ وہ اس کے قریب ہے۔ جس طرح عقل بالفعل کا نام عقل

بالفعل رکھا گیا ہے۔ باوجودیکہ وہ بالقوہ ہے۔ اس لئے کہ اس قوت فعل کے بہت ہی قریب ہے۔

تشریح

قولہ ہی الملکۃ بالفعل: حاصل بحث یہ ہے کہ نفس ناطقہ کا قوت عاقلہ کے اعتبار سے دوسرا مرتبہ یہ ہے کہ اس کو معقولات بدیہیہ بالفعل حاصل ہوں۔ اور بدیہیات سے نظریات کی جانب استعداد قریب ہو۔ اس کو عقل بالملکہ کہتے ہیں۔ صورت حال یہ ہے کہ نفس ناطقہ جب عقل ہیولانی سے منتقل ہوتا ہے۔ اور کثیر تعداد میں جزئیات کا ادراک کر لیتا ہے تو جزئیات کی یہ بے شمار صورتیں آلات جسمانیہ یعنی حواس خمسہ باطنہ میں مرتسم ہو جاتی ہیں بفنس ان جزئیات میں بعض کی نسبت دوسرے بعض کی طرف جو پائی جاتی ہے اس نسبت کا لحاظ بھی کر لیتا ہے تو نفس کو اس بات کی آگاہی اور تنبیہ حاصل ہو جاتی ہے کہ ان میں ما بہ الاشتراک کون ہے اور ما بہ الامتیاز کون ہے۔ اور ما بہ الاشتراک اور ما بہ الامتیاز کلیات بدیہیہ ہیں اس طرح پر نفس کو کلیات بدیہیہ کا بالفعل ادراک حاصل ہو جاتا ہے۔ اور اس کی وجہ سے نفس میں بدیہیات سے نظریات کی طرف انتقال کرنے کی استعداد اور صلاحیت پیدا ہو جاتی ہے

پھر کبھی یہ انتقال تدریجی طور پر ہوا کرتا ہے جو نظر و فکر میں ہوتا ہے۔ اور کبھی انتقال دفعۃً ہو جایا کرتا ہے۔ یہ ملکہ درحقیقت ممارست اور تجربہ کے بعد حاصل ہوتا ہے۔ اسی کو مصنف نے حدساً او تجربۃ سے تعبیر کیا ہے۔

خلاصہ یہ نکلا کہ مرتبہ ثانیہ میں معلومات تصوریہ اور معلومات بدیہیہ سے انتقال کی استعداد پیدا ہو جاتی ہے۔ تصورات و تصدیقات نا معلومہ مجہولہ کی جانب۔

قولہ قیل: شارح اس جگہ شارح تبریزی کا ایک اعتراض نقل کرتے ہیں۔

قولہ اذ لیس: اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ انتقال کا ملکہ بھی پیدا ہو جائے۔ اس لئے کہ کسی کام کی استعداد پیدا ہو جانا اور چیز ہے۔ اور اس کا ملکہ پیدا ہونا دوسری چیز ہے

قولہ بناءً علی قربہ: اور قرب شے کو عین شے کا حکم دیدیا جاتا ہے۔

قولہ فالمراد: شارح یہاں پر عقل بالملکہ کی وجہ تسمیہ بیان کرتے ہیں کہ جب نفس کی کیفیت راسخ ہو جائے اس طرح پر کہ پھر وہ کیفیت زائل نہ ہو۔ تو اس کیفیت راسخہ کو ملکہ کہا جاتا ہے۔ اور اگر یہ کیفیت زوال پذیر ہو یعنی نفس میں حاصل ہو پھر زائل ہو جائے۔ اس کیفیت کا نام حال ہے۔ لہذا ملکہ حال کے مقابل ہے اور کیفیۃ راسخہ پر بولا جاتا ہے۔

دوسرا اطلاق ملکہ کا یہ ہے کہ ملکہ عدم کے مقابل وجود پر بولا جاتا ہے۔ لہذا اگر عقل بالملکہ میں ملکہ سے مراد کیفیت راسخہ ہے تو ملکہ کی نسبت استعداد انتقال الی المجہول کی طرف اس کا اطلاق حقیقی ہوگا۔ اس لئے کہ اس مرتبہ میں انتقال کی استعداد راسخ ہوتی ہے۔

اور اگر ملکہ سے مراد وجود ہے تو اس کی نسبت انتقال الی المجہول کی طرف ہوگی اور اسکا اطلاق مجازاً ہوگا۔ اس لئے کہ مجہول کی طرف انتقال اگرچہ بالفعل نہیں ہوتا۔ مگر چونکہ انتقال کی استعداد قریب ہوتی ہے۔ لہذا گویا بالفعل حاصل ہوتی ہے۔ اس لئے کہ قریب شئے کو کبھی کبھی عین شئے کا حکم دیدیا جاتا ہے۔

والمرتبۃ الثالثۃ ان یحصل لہا المعقولات النظریۃ لکن لا اتطالعہا بالفعل بل صارت مخزونۃ عندھا بحیث تستحضرھا متی شاءت بلاحاجۃ الی کسب جدید وذلک انما یحصل اذا لاحظت النظریات الحاصلۃ مرۃ بعد اخری حتی تحصل لہا ملکۃ تقوی بہا علی ذلک الاستحضار وھی العقل بالفعل وقال صاحب المحاکمات عندی انہ لا اعتبار لملکۃ الاستحضار فی العقل بالفعل بل القدرۃ علی الاستحضار کافیۃ فیہ فاذا حضرت المعقولات وذھلت عنہا فھی قادرۃ علی استحضارھا فھذہ المرتبۃ لو لم تکن عقلا بالفعل لم ینحصر مراتب القوۃ النظریۃ فی الاربعۃ فلا بد من الاقتصار علی الاقتدار علی الاستحضار

ترجمہ اور تیسرا مرتبہ یہ ہے کہ اسکو معقولات نظریہ حاصل ہوں لیکن ان پر بالفعل مطلع نہ ہوں، بلکہ وہ اس کے پاس خزانے میں جمع رہیں۔ اس طور پر کہ جب تم چاہو تو بغیر کسب جدید کے حاضر کرے یہ قوت اس وقت پیدا ہوتی ہے جب کہ ان نظریات کو جو ذہن میں حاصل ہیں انکو یکے بعد دیگرے بار بار ملاحظہ کرتا رہے یہاں تک کہ اس کو ایسا ملکہ حاصل ہوجائے کہ اس کیفیت راسخہ کے ذریعہ ان نظریات کو حاضر کرنے پر قادر ہو۔ اور وہ عقل بالفعل ہے۔ اور صاحب محاکمات نے کہا ہے کہ میرے نزدیک ایسے شواہد ہیں کہ عقل بالفعل میں ملکہ استحضار کا کوئی دخل نہیں ہے بلکہ قدرت علی الاستحضار اس میں کافی ہے۔ پس جب معقولات حاضر ہوں گے اور پھر اس سے زائل ہوجائیں گی، تو یہ ان کے حاضر کرنے پر قادر ہوتی ہے۔ پس یہ مرتبہ اگر عقل بالفعل نہ ہوتا تو قوت نظریہ کے مراتب چار ہی پر منحصر نہ ہوتے، لہذا قدرت علی الاستحضار پر اکتفا کرنا ضروری ہے۔

تشریح قولہ بلاحاجۃ: مثلاً کسی نے فن کتابت مکمل سیکھ لیا اور بالفعل وہ کتابت نہیں کرتا۔ جب چاہے وہ کتابت دوبارہ کرنے لگے گا۔ اس کو پھر سیکھنے کی ضرورت نہیں ہوگی۔ یہ الگ بات ہے کہ مشق ترک کر دینے پر کچھ دشواری ہوسکتی ہے مگر قوانین سے واقفیت

کی بناپر دشواری پیش آئے گی۔

قولہٗ صاحب المحاکمات: صاحب محاکمات ملکہ استحضار کا انکار کرتے ہیں۔

قولہٗ لاعتبار: یعنی جیسا کہ اوپر گذرا ہے کہ جزئیات مخزونہ کے بار بار ملاحظہ کرنے سے ایک کیفیت راسخہ پیدا ہوجاتی ہے جس کے ذریعہ انسان استحضار جزئیات مخزونہ پر قادر ہوجاتا ہے اس کو ملکہ استحضار کہتے ہیں۔ صاحب محاکمات نے اس کا انکار کیا ہے۔

قولہٗ فلابد: صاحب محاکمات کے بیان کا حاصل یہ ہے کہ قدرت علی الاستحضار کے اصل میں دو مرتبے ہیں۔ ۱ استحضار کی کیفیت راسخہ یعنی ملکہ حاصل ہوجائے۔ اس کے لئے جزئیات معقولہ کو بار بار حاضر کرنا اور ان کو ملاحظہ کرنا ضروری ہے۔ اس کے بغیر کیفیت راسخہ پیدا نہ ہوگی۔ ۲ معقولات جزئیہ ذہن میں موجود اور مخزون ہوں مگر کیفیت راسخہ اور ملکہ حاصل نہ ہو اور خزانہ میں جمع ہونے کی وجہ سے قدرت علی الاستحضار حاصل ہو۔ اس کے لئے تکرار جزئیات مخزونہ کی ضرورت نہیں ہے۔ لہذا اس تیسرے مرتبے میں عقل بالفعل کے لئے ملکہ اور کیفیت راسخہ کا اعتبار نہ ہونا چاہئے۔ تاکہ دونوں صورتیں عقل بالفعل کے درجہ میں داخل ہوجائیں۔ اور انحصار مراتب فی الاربعہ درست ہوجائے۔ اور کیفیت راسخہ کی قید کا لحاظ کرلیا جائے گا تو عقل بالفعل میں مذکورہ بالا دو درجوں میں سے صرف درجہ اول داخل ہوگا۔ دوسرا درجہ اس سے خارج ہوجائے گا اور مراتب چار زائد ہوجائیں گے۔

والمرتبة الرابعة ان تطالع معقولاتها المكتسبة وهي العقل المطلق اعتبرها اكثرهم بالقياس الى كل معقول بانفراده ولا شبهة في وقوعها في هذه النشاة وقد تعتبر بالقياس الى جميع المعقولات معا والظاهر انها حينئذ انما تكون في دار القرار ومنهم من جوزها في هذه النشاة لنفوس كاملة لا يشغلها شان عن شان فانهم مع كونهم في جلابيب من ابدانهم قد انخرطوا في سلك المجردات التي تشاهد معقولاتها دائما،

ترجمہ:

اور چوتھا مرتبہ یہ ہے کہ نفس معقولات نظریہ کا مشاہدہ وادراک کرے اور وہ عقل مطلق ہے اکثر حکماء نے اس کا اعتبار بمقابلہ ہر معقول کے کیا ہے انفرادی طور پر۔ اور اس قوت کے پائے جانے پر اس عرصہ میں کوئی شبہ نہیں ہے۔ اور کبھی اس کا اعتبار تمام معقولات کے ساتھ کیا جاتا ہے۔ اور ظاہر یہ ہے کہ تمام معقولات کے حاصل ہونے تک وہ دار آخرت میں پہونچ جائے گا۔

اور حکماء میں سے بعض نے اس کو دنیا میں جائز مانا ہے نفوس کاملہ کے لئے جن کو ایک حالت دوسری

حالت مشغول نہ کرے کیونکہ کاملین بدن کے اس پردے میں ہوتے ہوئے بھی داخل ہو گئے مجردات کے راستے میں جو کہ معقولات کا دائماً مشاہدہ کرتی ہیں

تشریح قولہ فی دار القرار: اس اجمال کی تفصیل یہ ہے کہ مرتبہ رابعہ میں حکماء کا اختلاف ہے۔ اس لئے کہ اس میں دو اعتبار ہیں۔ اول یہ کہ ہر ہر معقول نظری کا مطالعہ اور مشاہدہ علی سبیل الانفراد ہو۔ دوسرا اعتبار یہ ہے کہ مطالعہ اجتماعی طور پر پایا جائے۔ عام حکماء کی رائے پہلے اعتبار کی ہے مگر بعض حکماء ثانی کے قائل ہیں۔ اس دنیا میں اول کے پائے جانے میں تو کوئی شبہ نہیں۔ یعنی دنیا میں نفس ناطقہ کو یہ مرتبہ حاصل ہو جاتا ہے۔ اور ثانی اعتبار کے حصول فی الآخرۃ میں بھی کوئی شبہ نہیں۔ اس لئے کہ آخرت میں نفس ناطقہ بدن کی تدبیر اور اس کی دیکھ ریکھ سے فارغ ہوگی۔ اس وقت تمام معقولات نفس ناطقہ کو مستحضر رہیں گے۔ اور کوئی مشغلہ معقولات کے مشاہدہ سے رکاوٹ نہ بنے گا۔ البتہ دنیا میں دوسرے مذکورہ اعتبار کے پائے جانے میں اختلاف ہے۔ ایک جماعت کی رائے یہ ہے کہ چونکہ نفس اس عالم میں تدبیر بدن میں مشغول رہتا ہے۔ اس لئے بعض جزئیات سے اس کو ذہول ہو سکتا ہے۔ اس لئے تمام جزئیات کا استحضار دنیا میں تو محال ہے البتہ آخرت میں اس کا وقوع ہو جائے گا۔

اور بعض حکماء اسی دنیا میں مرتبہ رابعہ کے حصول کو جائز قرار دیتے ہیں۔ وہ کہتے ہیں کہ اس دنیا میں بعض نفوس کاملہ ایسی موجود ہیں کہ اس بدن کے لباس میں ملبوس رہتے ہوئے مجردات کی جماعت میں داخل ہو جائیں۔ اور ان حضرات کو ایک حالت دوسری حالت سے غافل نہیں کرتی۔ یہ لوگ اپنے تمام معقولات کا بیک وقت مشاہدہ کرتے ہیں۔ لہذا ان حضرات کاملین کو قدرت کی طرف سے یہ مرتبہ اس دنیا میں حاصل ہو جاتا ہے۔

واعلم ان العقل بالفعل متاخر فی الحدوث عما سماہ المصنف عقلاً مطلقاً لان المدرک ما لم یشاهد مرات کثیرۃ لا یصیر ملکۃ و متقدم علیہ فی البقاء لان المشاهدۃ تزول بسرعۃ وتبقی ملکۃ الاستحضار مستمرۃ فیتوصل بها الی مشاهدۃ فمنهم من نظر الی التاخر فی الحدوث فجعلہ مرتبۃ رابعۃ ومنهم من نظر الی التقدم فی البقاء فجعلہ مرتبۃ ثالثۃ وتسمی معقولاتها عقلا مستفادا ولا یخفی علی من احاط بکتب الفن ان ما ذکرہ خلاف اصطلاح القوم فانهم لا یطلقون العقل المستفاد الا علی النفس فی المرتبۃ الرابعۃ او نفس تلک المرتبۃ،

ترجمہ

اور جان تو کہ عقل بالفعل مؤخر ہے حدوث میں، اس سے جس کو مصنف نے عقل مطلق نام رکھا ہے۔ کیونکہ شی، ... ملکہ جب تک کثیر مراتب کے ساتھ حاصل نہ ہو جائے تو ملکہ نہیں ہوتا اور وہ اسپر مقدم ہے بقار میں اس لئے کہ مشاہدہ جلدی سے زائل ہو جاتا ہے۔ اور ملکہ استحضار برابر باقی رہ جاتا ہے۔ اس لئے اس کے ذریعہ اس کے مشاہدہ تک پہونچ جاتا ہے۔ پس حکمار میں سے بعض وہ ہیں جنہوں نے تاخر فی الحدوث کی طرف نظر کی تو اس کو مرتبہ رابعہ کر دیا اور ان میں سے بعض وہ ہیں کہ تقدم فی البقار کا اعتبار کیا تو اس کو تیسرا مرتبہ قرار دیا ہے۔

اور اس کی معقولات کا نام عقل مستفاد رکھا جاتا ہے۔ اور اس شخص پر مخفی نہیں جسنے فن حکمت کی کتابوں کا احاطہ کر لیا ہے کہ مصنف نے جو ذکر فرمایا ہے وہ قوم کی اصطلاح کے خلاف ہے کیونکہ وہ لوگ عقل مستفاد کا اطلاق نہیں کرتے مگر نفس پر اس مرتبہ رابعہ میں یا بنفسہ یہ مرتبہ،

تشریح

قولہ واعلم: چونکہ عقل مطلق اور عقل بالفعل کی ترتیب میں اختلاف پایا گیا ہے اس لئے اس کی وضاحت کرتے ہیں۔

قولہ لایصیر ملکۃ: جزئیات معقولہ کو جب بار بار ذہن میں حاضر کیا جاتا ہے تو مدرک میں کیفیت راسخہ پیدا ہوتی ہے۔ اسی کیفیت راسخہ کو ملکہ کہا جاتا ہے۔ لہذا ثابت ہو گیا کہ عقل مطلق حدوث میں موخر ہے۔ اور عقل بالفعل حدوث میں مقدم ہے۔

قولہ مستمرۃ: کیونکہ معلومات کے بعد کو بار بار حاضر کیا جاتا ہے۔

قولہ فیوصل: گویا ملکہ استحضار جزئیات معقولہ کو حاضر و مشاہد کرنے کے لئے معین ومددگار ثابت ہوتا ہے۔ اس لئے عقل مطلق کے بارہ میں حکمار کے دونوں قول منقول ہیں موخر ہونے کا اور مقدم ہونے کا۔ پس بعض نے جنہوں نے حدوث و وجود میں موخر ہونے کی طرف نظر کیا انہوں نے عقل مطلق کو چوتھے درجے میں قرار دیا۔ اور جنہوں نے تقدم فی البقار کی طرف نظر کیا انہوں نے اس کو تیسرے درجہ میں شمار کیا ہے۔ مصنف کا مذہب آخر الذکر ہی ہے۔

تفصیل اس اجمال کی یہ ہے کہ عقل بالفعل اور عقل مطلق کی ترتیب کے بارے میں حکمار میں اختلاف ہوا ہے۔ بعض کے نزدیک عقل بالفعل مقدم ہے اور عقل مطلق موخر ہے۔ اسی کو مصنف نے بھی اختیار کیا ہے۔ اور بعض کا یہ قول ہے کہ اس کے برعکس ہے۔ اس کے بارے شارح نے فرمایا کہ یہ اختلاف بلا وجہ ہے۔ اس لئے کہ اس مقام پر دو باتیں خاص ہیں۔ حدوث اور بقار، باعتبار حدوث کے عقل مطلق مقدم ہے اور عقل بالفعل موخر ہے۔ کیونکہ عقل بالفعل میں استحضار کا ملکہ موجود ہوتا ہے۔ اور ملکہ کیفیت راسخہ کا نام ہے۔ اس لئے نفس ناطقہ جب تک

معقولات جزئیہ کو بار بار مشاہدہ میں نہیں لائے گا، استحضار کا ملکہ حاصل نہ ہوگا تو مشاہدہ جو عقل مطلق ہے عقل بالفعل کے لئے بدرجہ علت کے ہوا۔ اس لئے مقدم ہے۔ اور بقا کے اعتبار سے عقل بالفعل مقدم ہے۔ اور عقل مطلق موخر ہے۔ اس لئے کہ مشاہدہ جلدی سے زائل ہوجاتا ہے اور ملکہ استحضار استمرار کے طور پر مستمر باقی رہتا ہے۔ اور مشاہدہ کے لئے ملکہ استحضار واسطہ کے درجہ میں ہے۔ اور واسطہ اپنے ذو واسطہ سے مقدم ہوا کرتا ہے اس لئے بقا میں عقل بالفعل کا درجہ مقدم ہے۔

اور بعض حکماء نے حدوث کا لحاظ کرتے ہوئے عقل مطلق کو مقدم قرار دیکر اس کو تیسرے مرتبہ میں قرار دیا ہے اور عقل بالفعل کو درجہ رابعہ میں۔ اور بعض نے بقاء کا لحاظ کر کے عقل بالفعل کو مقدم گردانا ہے اور عقل مطلق کو مؤخر۔ مصنف نے اسی کا لحاظ کر کے عقل بالفعل کو تیسرے مرتبہ میں اور عقل مطلق کو چوتھے درجے میں قرار دیا ہے۔

اس پر بعض لوگوں نے اعتراض کیا ہے کہ جو لوگ عقل مطلق تمام اعتبار سے مانتے ہیں اور کہتے ہیں کہ اس مرتبہ کا وقوع صرف آخرت میں ہوگا تو ان کے قول کی روشنی میں عقل بالفعل کا درجہ حاصل نہ ہوگا کیونکہ یوم آخرت میں عقل مطلق کا مرتبہ استمرار کے ساتھ ہے۔ اس لئے عقل بالفعل کو واسطہ بنانے کی ضرورت ہی باقی نہ رہے گی۔

قولہ ولا یخفی: اس کو عقل مستفاد نام رکھنے پر شارح کو اختلاف ہے۔ جس کا حاصل یہ ہے کہ مصنف نے مرتبہ رابعہ میں معقولات کو عقل مستفاد کہا ہے۔ تو اس پر شارح نے کہا کہ حکماء کے نزدیک مرتبہ رابعہ میں صرف نفس پر اور مرتبہ رابعہ پر اطلاق ہوتا ہے۔ معقولات پر اس کا اطلاق نہیں ہوتا۔ اس لئے مصنف کا قول اصطلاح حکماء کے خلاف ہے۔

ثم العقل بالملكة ان كان فى الغاية بان كان حصول من كل نظرى له بالحدس من غير حاجة الى فكر يسمى قوة قدسية واعلم ان القوة العاقلة ارادبها النفس الناطقة فانها كما تطلق على مبدا التعقل للنفس تطلق على نفسها ايضا مجردة عن المادة لانها لو كانت مادية لكانت ذات وضع فاما ان لاتنقسم او تنقسم لاسبيل الى الاول لان كل ماله وضع من الجواهر فهو منقسم على مامر فى نفى الجزء ولاسبيل الى الثانى لان معقولاتها ان كانت بسيطة يلزم انقسامها ان اراد بالبسيط مالاجزء له اصلا لا بالفعل ولا بالقوة فلا يلائم قوله كل مركب انما

یترکب من البسائط وان ارادبہ مالاجزء لہ بالفعل فاللازم وھو الانقسام بالقوۃ غیر مناف للبساطۃ لان الحال فی احد جزئیھا غیر الحال فی الجزء الآخر، ھذا انما یتم اذا کان الحلول سریانیا و ھو فیما نحن بصددہ ممنوع

ترجمہ

پھر عقل بالملکہ ہے اگر یہ غایت کو پہونچی ہوئی ہو بایں طور کہ ہم اس کو تجربہ اور حدس سے بغیر فکر کی احتیاج کے حاصل ہو اور اس کا نام قوت حدسیہ ہے۔ اور جان لو کہ قوت عاقلہ مصنف نے اس سے نفس ناطقہ مراد لیا ہے کیونکہ قوت عاقلہ جس طرح نفس کے مبدء تعقل پر بولی جاتی ہے اس طرح اس کے نفس پر بھی بولی جاتی ہے۔ مادہ سے مجرد ہوتی ہے۔ کیونکہ اگر وہ مادی ہوگی تو ذات وضع بھی ہوگی، پھر وہ منقسم ہوگی یا ہوگی۔ اول صورت باطل ہے۔ کیونکہ جواہر میں سے جو چیز ذات وضع ہوگی وہ قابل تقسیم ہوگی۔ جیساکہ جزء لاتجزی کی نفی کے بیان میں گذر چکا ہے۔

اور دوسری صورت باطل ہے اس لئے کہ قوت عاقلہ کے معقولات اگر بسیط ہوں تو ان کا انقسام لازم آئے گا۔ اور مصنف نے بسیط سے مراد لیا ہے کہ جس کے لئے کوئی جزء ہی نہ ہو بالفعل نہ بالقوہ۔ تو مصنف کا یہ فرمانا ان کے قول "کل مرکب انما یترکب من البسائط" کے مناسب نہ ہوگا۔ اور اگر اس سے مراد وہ بسیط ہے جس کے لئے بالفعل جزء نہ ہو تو لازم انقسام بالقوہ ہے جو اس کے بسیط ہونے کے منافی نہیں ہے اس لئے کہ قوت عاقلہ کے دو جزؤں میں سے کسی ایک جزء میں حلول کرنے والا غیر ہے اس حلول کرنیوالے کے جو جزء آخر میں حلول کرنے والا ہے۔ یہ دلیل اس وقت تمام ہوگی جبکہ حلول سریانی ہو اور ہم جس کے درپے بیان ہیں اس کے لحاظ سے تسلیم نہیں ہے۔

تشریح

قولہ بالحدس: مطلوب تک رسائی دفعۃً ہوجائے۔ تدریجی طور پر یا نظر و فکر کا محتاج نہ
قولہ الی فکر: مبادیات سے مطالب کی جانب انتقال تدریجی ہو اس کو فکر کہتے ہیں۔

قولہ قوۃ قدسیۃ: یعنی نفس ناطقہ عقل بالملکہ کے درجہ میں پہونچ کر اگر انتہاء درجہ قوی ہو یعنی اس کی قوت عاقلہ اس درجہ قوی ہو کہ نظری کو حاصل کرنے کے لئے نظر و فکر کی محتاج نہ ہو بلکہ تمام نظریات اس کو حدس اور ممارست کے ذریعہ ہوجاتا ہو اور مبادیات سے مطالب کی جانب ذہن کا انتقال دفعۃً ہوجاتا ہو اس قوت کا نام قوت قدسیہ ہے۔

قولہ اعلم: یہ عبارت ایک اعتراض کا جواب ہے۔ اعتراض یہ ہے کہ قوۃ عاقلہ کا اطلاق نفس کے مبدء تعقل پر ہوتا ہے۔ لہذا قوت عاقلہ سے نفس ناطقہ کیونکر مراد ہوسکتی ہے تو شارح نے جواب دیا کہ قوت عاقلہ نفس کے مبدء تعقل پر جس طرح بولی جاتی ہے۔ نفس ناطقہ پر بھی اس کا اطلاق کیا جاتا ہے۔ گویا

قوت عاقلہ بولکر کبھی نفس کا مبدأ تعقل مراد لیا جاتا ہے اور کبھی نفس ناطقہ۔
اس اجمال کی وضاحت یہ ہے کہ قوت عاقلہ کے متبادر معنی وہ قوت ہے جس کے ذریعہ نفس کلیات کا ادراک کرتا ہے جیسے ذہن کہتے ہیں۔ اگر قوت عاقلہ سے یہی معنی مراد ہوں گے تو ایک اعتراض یہ وارد ہوگا کہ پہلے اور دوسرے حکم میں تکرار لازم آئے گا۔ دوسرے یہ کہ کتاب میں نفس کا مجرد ہونا بیان نہیں کیا گیا ہے حالانکہ نفس ناطقہ کا مجرد عن المادہ ہونا بڑا اہم مسئلہ ہے۔ اول اعتراض کی بنا یہ ہے کہ جب قوت عاقلہ سے ذہن مراد ہو گا تو پہلا حکم ذہن کا مادہ سے خالی ہونا ہے اور ثانی حکم نفس کا تعقل آلہ جسمانیہ کے ذریعہ نہ ہونا ہے۔ اگر مان لیا جائے کہ انجام کار ایک ہی ہیں دونوں۔ تو تکرار لازم آئیگا اس لئے ان دونوں اعتراض سے بچنے کے لئے تنبیہ فرماتے ہیں کہ ماتن نے قوت عاقلہ سے نفس ناطقہ مراد لیا ہے کیونکہ جس طرح آلہ تعقل پر قوت عاقلہ کا اطلاق ہوتا ہے اسی طرح نفس ناطقہ پر بھی ہوتا ہے گویا قوت عاقلہ مشترک ہے۔ آلہ اور نفس ناطقہ دونوں میں بولی جاتی ہے۔
قولہ لایلاشر: اور بسیط میں بالفعل جزء نہیں ہوتے مگر بالقوہ اجزاء ہوں یا نہ ہوں تو دونوں برابر ہیں تو بالقوہ اجزاء کا ہونا بسیط میں محال ہے ہی نہیں بلکہ ممکن ہے۔
قولہ ممنوع: کیونکہ ممکن ہے کہ حلول اس میں طریانی ہو جیسے نقطہ کا حلول خط میں ہوا کرتا ہے۔

وان كانت مركبة وكل مركب انما يتركب من البسائط ضرورة امتناع تركب الشيء من اجزاء غير متناهية فيلزم انقسام تلك البسائط هذا خلف ونقول ايضا ان التعقل اى تعقل النفس المجردة ليس بالألة الجسمانية والا لعرض لها الكلال لضعف البدن، كما يعرض لمبادى الاحساسات والحركات وليس كذلك لان البدن بعد الاربعين ياخذ فى النقصان مع ان القوة العاقلة اى مابه يتعقل النفس هناك تشرع فى الكمال واما الخرافة الطارية فى اواخر سن الشيخوخة فليس لضعف القوة العاقلة بل لاستغراق النفس فى تدبير البدن المشرف تركيبه الى الانحلال وذلك الاستغراق يعوق النفس عن تعلقاتها

ترجمہ

اس کے معقولات اگر مرکب ہوں گے۔ اور ہر مرکب بسائط سے مرکب ہوتا ہے اس لئے کہ یہ بدیہی ہے کہ شئے کا ترکب اجزاء غیر متناہیہ سے ممتنع ہے۔ پس ان بسائط کا منقسم ہونا لازم آتا ہے اور یہ خلاف واقعہ ہے۔ اور نیز ہم کہتے ہیں کہ تعقل یعنی نفس مجردہ کا تعقل

آلات جسمانیہ کی مدد سے نہیں ہوتا۔ اور نہ اس کے کسی عارض کے سبب سے ہوتا ہے اس لئے کہ بدن ضعیف ہے جیسا کہ ضعف احساسات اور حرکات کے مبادی کو عارض ہوتا ہے حالانکہ قوت عاقلہ میں یہ بات نہیں ہے۔ اس لئے کہ بدن چالیس برس کے بعد کمزور ہونا شروع ہوجاتا ہے باوجودیکہ قوت عاقلہ یعنی جس قوت کے ذریعہ نفس تعقل کرتا ہے، وہاں کمال میں شروع ہوتی ہے۔ بہرحال خربطہ جو طاری ہوجاتا ہے شیخوخت کے آخری سالوں میں تو وہ قوت عاقلہ کی کمزوری سے نہیں طاری ہوتا۔ بلکہ اس وجہ سے کہ نفس اس بدن کی تدبیر اور دیکھ بھال میں مصروف ہوجاتا ہے جو بدن کے قریب ہوتا ہے۔ کہ اس کے اجزاء بدن کی ترکیب مختل ہوجائے اور قوت عاقلہ کا یہ استغراق مذکورہ نفس ناطقہ کو روک دیتا ہے اس کے تعلقات سے

تشریح

قولہ من البسائط: اور بسائط سے اس جگہ یہ مراد ہے کہ جزء اصلاً نہ ہوں، نہ بالفعل اور نہ بالقوہ۔

قولہ صنروریۃ: یعنی اگر شے مرکب من البسائط میں بسیط سے مراد مالا جزء لہ اصلاً نہیں لیں گے۔ تو بسیط کے لئے اجزاء لازم آئیں گے اور پھر اجزاء کے اجزاء اور اسی طرح سلسلہ اجزاء سے اجزاء کا لاالی نہایہ جائیگا اجزاء کا غیر متناہی ہونا پھر ان سے بسیط کا مرکب ہونا اور بسیط سے کل جسم کا ترکب لازم آئے گا اور اجزاء غیر متناہیہ سے شی کی ترکیب باطل ہے۔

قولہ فتلزم: اور بسائط کے انقسام سے محل کا انقسام لازم آئے گا کیونکہ جب حال منقسم ہوتا ہے تو اس کا محل بھی منقسم ہوتا ہے۔

قولہ ھناک: طبعی اور جسمانی انحطاط کے ساتھ قوت عاقلہ میں کمال شروع ہوتا ہے۔ اور عمر جیسے جیسے بڑھتی ہے اس قوت میں کمال بڑھتا رہتا ہے۔

وقد یقال یجوز ان تضعف القوۃ العاقلۃ لضعف البدن وکان مایری من ازدیاد التعقل بسبب اجتماع علوم کثیرۃ عند النفس وبسبب التمرن والاعتیاد فان المدمنین علی فعل من المشائخ یقدرون علی مالایقدر علی مثلہ الشبان الاقویاء وفی اخر سن الشیخوخۃ یستولی الضعف علی البدن وکذلک علی القوۃ العاقلۃ بحیث لایبقی للتمرن والاعتیاد فیعتد بہ فیعرض الخرافۃ وایضا یجوز ان یکون المزاج الحاصل فی زمان الکھولۃ اوفق للقوۃ العاقلۃ من سائر الامزجۃ وبذلک تقوی القوۃ العاقلۃ

. . . .

ترجمہ

اور بعض نے کہا ہے کہ جائز ہے کہ قوت عاقلہ ضعیف ہو جائے بدن کے کمزور ہونے کی وجہ سے۔ اور گو یا وہ جو تعقل کی زیادتی معلوم ہوتی ہے تو وہ علوم کثیرہ کے جمع ہو جانے کی وجہ سے ہوتی ہے نفس کے نزدیک۔ نیز مشق اور تمرین اور عادات پڑنے کی وجہ سے اضافہ معلوم ہوتا ہے کیونکہ وہ لوگ مشائخ میں سے جو عادی ہو جاتے ہیں وہ اس کام کے کرنے کے اوپر قادر ہوتے ہیں جو جوان طاقت ور لوگ نہیں کر پاتے اور اس شیخوخیت کے آخر میں بدن پر پورے طور پر ضعف طاری اور قابو پا جاتا ہے۔ اور ایسے ہی قوت عاقلہ پر بھی ضعف طاری ہوتا ہے۔ اس طور پر کہ تمرین و مشق و عادات کا بھی اثر معتد بہ باقی رہ جاتا ہے تو پھر خرافت یعنی فطور عقل عارض ہو جاتا ہے۔ اور نیز جائز ہے کہ وہ مزاج جو زمانہ کہولت میں حاصل ہوتا ہے وہ قوت عاقلہ کے ذریعہ زیادہ موافق ہوتا ہے تمام مزاجوں کے مقابلے میں اور اس وجہ سے قوت عاقلہ قوی ہو جاتی ہے۔

تشریح

قولہ وایضا یجوز: اس عبارت کا عطف قد یقال پر ہے۔ قوۃ عاقلہ کا عمل ضعف بدن کی وجہ سے کمزور ہو جاتا ہے۔ ضعف آلہ کی وجہ سے قوت عاقلہ کا ضعیف ہونا بیان کیا گیا ہے۔ اس پر اس عبارت کا عطف کیا گیا ہے۔

قولہ من الکہولۃ: تیس برس کی عمر کے بعد کا زمانہ زمانہ کہولت کہلاتا ہے۔

بہر حال مصنف کے اس قول کا کہ قوت عاقلہ چالیس سال کے بعد بڑھتی ہے حاصل یہ ہے کہ تعقل کی زیادتی کے اسباب قوت عاقلہ پر زیادتی کے علاوہ علوم کثیرہ کا اجتماع اور عادت ہے، تو ممکن ہے کہ چالیس کی عمر کے بعد قوت عاقلہ میں ضعف آجاتا ہو مگر علوم کثیرہ کے اجتماع اور تجربہ اور عادت کی وجہ سے تعقل میں کمی نہیں آتی بلکہ اضافہ ہو جاتا ہو۔ اس وجہ سے کہ بوڑھے آدمی جو کہ کسی کام کو عادۃً کرتے رہے ہوں وہ اس فعل کو بخوبی انجام دے لیں گے۔ اور جوان طاقتور اگر اس فعل کا عادی نہ ہو تو محض طاقت کی وجہ سے اس کام کو انجام دے نہیں سکتا۔ جیسا کہ اکثر اس کا مشاہدہ ہوتا رہتا ہے۔

اسی قول مصنف پر ایک یہ اعتراض ہے کہ ممکن ہے کہ ضعف بدن کی وجہ سے قوت عاقلہ میں ضعف پیدا ہو جاتا ہے۔ مگر زمانہ کہولت میں اس کا ظہور اس وجہ سے نہیں ہوتا تاکہ اس وقت تعقل اور ادراک کے زیادہ مناسب ہو جاتا ہے۔ حرارت زیادہ ہوتی ہے لہذا برودت و رطوبت زائد ہوگی کیونکہ ان کی زیادتی و کمی سے مزاج کے اعتدال میں فرق آجاتا ہے۔ لہذا تعقل اور ادراک زائد پایا جاتا ہے۔ اور ضعف ظاہر نہیں ہوتا۔ اور شیخوخت کے زمانے میں مزاج میں اعتدال نہیں رہتا۔ اور تعقل سے مناسبت کم ہو جاتی اس لئے کمزوری ظاہر ہو جاتی ہے

. . . .

ونقول ایضا ان النفوس الناطقة حادثة . . . مع حدوث الابدان کما ذهب الیه ارسطو خلافا لافلاطون فانه قائل بقدمها لانها لو کانت موجودة قبل البدن وهی مختلفة متعددة فالاختلاف بینها اما ان یکون بالماهیة ولوازمها او بعوارضها المفارقة لا جائز ان یکون بالماهیة ولوازمها لانها مشترکة استدلوا علی اشتراکها فی الماهیة بشمول حد واحد لها وفیه نظر لانا لا نسلم ان ما عرفوا النفس به حد لها وان سلم فلم یکن حدا للقدر المشترک بین النفوس ومتخالفة بالحقیقة وما به الاشتراک غیر ما به الامتیاز

ترجمہ اور نیز ہم کہتے ہیں کہ نفوس ناطقہ بدنوں کے حدوث کے ساتھ ساتھ خود بھی حادث ہیں۔ جیسا کہ اس کی طرف ارسطو گئے ہیں۔ اور اس میں افلاطون کا اختلاف ہے اس لئے کہ وہ اس کے قدیم ہونے کا قائل ہے۔ اس لئے کہ نفس ناطقہ اگر قدیم ہوا اور موجود ہو بدن کے وجود سے پہلے، حالانکہ نفوس ناطقہ متعدد اور مختلف بھی ہیں تو ان کے مابین اختلاف یا تو ان کی ماہیت کی وجہ سے ہوگا یا ان کے لوازم کی وجہ سے یا ان کے عوارض مفارق کی وجہ سے لوازم اور ماہیت کے سبب سے اختلاف کا ہونا جائز نہیں ہے۔ اس لئے کہ یہ دونوں چیزیں تمام نفوس ناطقہ میں مشترک ہیں۔ حکماء نے ماہیت میں اشتراک پر استدلال کیا ہے کہ ان کی حد ایک ہی ہے۔ اور اس میں اعتراض ہے۔ اس لئے کہ ہم تسلیم نہیں کرتے کہ حکماء نے جو نفس کی تعریف کی ہے وہ درحقیقت اس کی تعریف ہے اور اگر مان بھی لیں تو ایسا کیوں نہ ہو کہ یہ تعریف حد مشترک کی ہو جو نفوس ناطقہ کے درمیان پائی جاتی ہے۔ حالانکہ حد مشترک حد حقیقی سے مختلف ہے۔ اور مابہ الاشتراک مابہ الامتیاز کے غیر ہوتی ہے۔

تشریح قولہ ونقول ایضا: یہاں سے مصنف تیسرا حکم بیان کرتے ہیں یعنی یہ کہ نفس ناطقہ کا بدن کے ساتھ حدوث ہے۔ اس بارے میں حکماء کے درمیان اختلاف ہوا ہے۔ اس بارے میں تین مشہور مذاہب ہیں۔ مثلاً بعض نفوس کاملہ قدیم ہیں۔ اور بعض نفوس ناقصہ حادث ہیں۔ افلاطون اور اس کے ماننے والے کا مذہب یہ ہے کہ نفس ناطقہ قدیم بالزمان ہے۔ اور ارسطو اور اس کے متبعین اس بات کے قائل ہیں کہ نفس ناطقہ بدن کے ساتھ مختلف حادث ہے۔ یہ مذہب متکلمین کے مذہب سے قریب ہے۔ اور متکلمین کا مذہب یہ ہے کہ حق تعالیٰ فاعل مختار ہے اور فاعل مختار کا فعل حادث اور مسبوق بالعدم ہوتا ہے اس لئے نفس ناطقہ قدیم نہیں ہو سکتے۔ بلکہ حادث

ہیں ۔مصنف نے یہ کتاب مشائین کے مذہب پر تصنیف کیا ہے ۔اس لئے یہاں پر انہیں کے مذہب کے موافق دلیل پیش کیا ہے ۔

قولہ بقدمها : مگر حادث بالذات قدیم بالغیر مانتا ہے ۔

قولہ فالاختلاف : یعنی نفوس ناطقہ کا متعدد ہونا اور ایک دوسرے سے ممتاز ہونا ۔

قولہ لاجائز : حاصل کلام یہ ہے کہ مصنف نے نفوس ناطقہ کے حادث بالابدان ہونے کی دلیل بیان کیا ہے کہ اگر نفوس ناطقہ قدیم ہوں گے تو چونکہ بدن سارے حادث ہیں اس لئے نفوس ابدان سے پہلے موجود ہوں گے ۔

نیز واقعہ یہ ہے کہ نفوس کثیر ہیں ۔اس لئے کہ اگر نفس ناطقہ تمام ابدان کی ایک ہو گی تو لازم آئے گا کہ زید عمرو وغیرہ کی نفوس ایک ہو اور یہ باطل ہے پس بدن کے وجود اور حدوث سے پہلے کثیر بھی ہوں گے اور مختلف بھی ہوں گے ۔ تو ان نفوس کا تعدد بدن سے پہلے ماہیت کی وجہ سے ہو گا یا لازم ماہیت کی وجہ سے ہو گا یا ان عوارض کی وجہ سے ہو گا جو بدن سے جدا ہیں ۔اور خارج سے آئے ہوئے ہیں یہ نفوس متعدد اور مختلف ہوں گے ۔ماہیت کی وجہ سے نفوس میں تعدد اور اختلاف کا ہونا، نیز لازم ماہیت کی وجہ سے اس کا اختلاف باطل ہے ۔کیونکہ نفوس ناطقہ کی ماہیت اور لازم مشترک ہے اور جو چیز اشتراک کا ذریعہ ہو وہ امتیاز اور جداگی کا ذریعہ نہیں بن سکتی ۔اس لئے بات صاف ہے کہ نفوس ناطقہ کا تعدد اور اختلاف نہ ماہیت کی وجہ سے ہو سکتا ہے ۔اور نہ لازم ماہیت کی بنا پر ہو سکتا ہے ۔

اب رہا یہ احتمال کہ نفوس میں تعدد اور اختلاف عوارض مفارق کی وجہ سے ہوا ہو تو یہ بھی باطل ہے کیونکہ عوارض مفارقہ کے لاحق ہونے لئے مادے کی ضرورت ہے جو ان عوارض مفارقہ کو قبول کرے اس لئے کہ اگر ماہیت لذاتہ ان عوارض کی مستحق ہو تو عوارض عوارض نہ رہیں گے بلکہ لوازم ماہیت بن جائیں گے اور یہ خلاف مفروض ہے اس لئے باطل ہے ۔ اور عوارض کو قبول کرنے کے لئے مادہ بدن ہے ۔پس مادہ کے وجود سے پہلے نفوس کا وجود نہیں ہو سکتا ہے ۔

قولہ وھی مختلفۃ : نفس ناطقہ متعدد ہے ۔اور اگر ایک ہی ہو گا تو لازم آئیگا کہ زید، عمر وغیرہ کا نفس ایک ہی ہو اور یہ بداہۃً محال ہے ۔اور نیز چونکہ انسان کے ہر ہر فرد کے صفات ایک دوسرے کے متضاد ہیں ۔ اگر ان افراد کے لئے نفس ناطقہ ایک ہی ہوتا تو اجتماع نقیضین لازم آتا ۔ اس وجہ سے باطل ہے ۔

قولہ لانہا : اس ضمیر کا مرجع ماہیت اور لوازم ماہیت ہے ۔ یہ بھی ممکن ہے کہ صرف نفوس ناطقہ اس کا مرجع ہو ۔ دونوں کا مال ایک ہی ہے ۔

قولہ وفیہ نظر: حاصل اعتراض یہ ہے کہ اول تو ہم اس تعریف کو تسلیم نہیں کرتے کہ یہ نفس ناطقہ کی تعریف ہے۔ اور اگر مان بھی لیں تو اس احتمال کی گنجائش ہے کہ یہ نفس ناطقہ کی اس حد تک تعریف ہے جو تمام نفوس ناطقہ کے درمیان مشترک ہو تو قدر تعریف مشترک کی تعریف کردی گئی ہے مگر نفس ناطقہ حقیقی کی تعریف نہیں ہے۔ کیونکہ ہر نفس ناطقہ کی ماہیت اور حقیقت ایک دوسرے سے مخالف ہے۔

قولہ وما بہ: اور جو چیز نفوس ناطقہ میں اشتراک ذریعہ اور واسطہ ہو ما بہ الامتیاز کا غیر ہوتا ہے۔ اور ما بہ الامتیاز وہ چیز ہے جو اشیاء میں تقسیم کا ذریعہ بنے۔ اس مقام پر نفوس ناطقہ میں جو چیز سب میں مشترک ہے وہ ماہیت ہے گویا ماہیت سب کی ایک ہے اور عوارض و لوازم جو ہر نفس ناطقہ الگ ہے۔ لہٰذا لوازم یا عوارض کے اختلاف سے ماہیت مختلف ہوجاتی ہے۔

ولا جائز ان یکون بالعوارض المفارقة لان العوارض المفارقة انما تلحق الشئ بسبب القوابل ای العوارض المفارقة للشئ لا تفیض من المبدء الفیاض علیہ الا بقابل ذلك الشئ واختلاف استعداداتہ، لان الماھیة لا تستحق العوارض لذاتھا والا لکانت العوارض لازمة والقابل للنفس وعوارضھا انما ھو البدن فنمتی لم تکن الابدان موجودة لم تکن النفوس موجودة علی التعدد والاختلاف فتکون حادثة مع الابدان ضرورة، ھذہ الحجة مبنیة علی بطلان التناسخ اذ علی تقدیر صحتہ یجوز اختلافھا قبل الابدان المتعلقة بھا بالعوارض المفارقة الحاصلة لھا بابدان اخر سابقة لا الی النھایة

ترجمہ اور یہ بھی جائز نہیں ہے کہ اختلاف نفوس ناطقہ کے عوارض مفارق کی وجہ سے واقع ہوا ہو۔ کیونکہ عوارض مفارقہ شئی کو قوابل کی وجہ سے عارض ہوا کرتے ہیں۔ یعنی شے کے وہ عوارض جو شے سے جدا ہوں۔ مبدء فیاض کی جانب سے اس پر فیضان نہیں کرتے لیکن اس شے کے قابل کی وجہ سے اور اس شے کے استعداد کے اختلاف کی وجہ سے اس لئے کہ شے کی ماہیت بذاتہ عوارض کی مستحق نہیں ہوتی، ورنہ تو وہ عارض لازم ہوجائیگا۔ حالانکہ نفس کے لئے قابل اور نفس کے عوارض وہ صرف بدن ہی ہے۔ پس جب تک ابدان وجود میں نہ آجائیں گے، تب تک نفوس ناطقہ بھی موجود نہ ہوں گے تعداد اور اختلاف کے باوجود۔ پس

نفوس ناطقہ حادث ہیں ابدان کے ساتھ ساتھ بداہۃً، یہ دلیل درحقیقت تناسخ کے بطلان پر مبنی ہے۔ اور بنا کی وجہ یہ ہے کہ تناسخ کے درست ہونے کی صورت میں لازم آئے گا کہ نفوس ناطقہ میں ابدان کے وجود سے پہلے باہم اختلاف موجود تھا وہ ابدان جن کے ساتھ وہ عوارض مفارقہ متعلق ہیں جو ان کو دوسرے ان ابدان کی معرفت حاصل ہوتے ہیں جو ان ابدان موجودہ کے بعد ہوتے ہیں۔ اور پھر ان ابدان سابقہ میں اختلاف دوسرے ابدان سابقہ میں اختلاف کی وجہ سے اختلاف ہوا ہوگا۔ اسی طرح سلسلہ اختلاف لاالی نہایہ چلا جائے گا اور جو چیز غیر متناہی کو مستلزم ہوتی ہے وہ محال ہوتی ہے اور محال کا وجود نہیں ہوتا تو جب نفوس ناطقہ کا وجود قدیم ہوگا تو ان کا حدوث ثابت ہو جائے گا۔ (واللہ اعلم بالصواب)

تشریح

قولہ ولاجائز: چونکہ عوارض مختلف اور ایک دوسرے سے جدا ہیں۔ لہذا ان کے معروضات بھی جدا ہو جائیں گے۔

قولہ بسبب القوابل: جیسی قابلیت قابل میں ہوگی اسی قسم کے باہر سے اس کو عارض بھی لاحق ہوتے ہیں آگے اسی کی مزید تفصیل بیان کرتے ہیں۔

قولہ واختلاف استعداداتہ: یعنی شئے معروض میں جس قدر عارض کے قبول کرنے کی صلاحیت قابلیت اور استعداد ہوتی ہے۔ مبدٔ فیاض کی طرف سے اسی قسم کا عارض فائض کیا جاتا ہے۔ ؎

؎ باراں کہ در لطافت طبعش خلاف نیست   در باغ لالہ روید در شورہ بوم وخس

یعنی بارش میں لطافت اور پاکیزگی انبات اور احیاء ارض کی یکساں قابلیت ہے اس کیفیت میں کوئی فرق نہیں ہوتا مگر وہی بارش باغ میں لالہ اگاتی ہے۔ اور وہی بارش بنجر زمین میں گھاس پھوس اگاتی ہے۔ زمین میں جیسی قابلیت ہوگی ویسا ہی اثر مبدٔ فیاض سے قبول کرتی ہے۔

پاور ہاؤس سے بجلی ہی کا کرنٹ بلب، ہیٹر اور انجن وغیرہ میں آتا ہے اور اسی کی طاقت سے سب اپنا اپنا کام کرتے ہیں یعنی جس میں جس چیز کی صلاحیت ہے کرنٹ سے وہی کام کرتا ہے۔ ایک روشنی دیتا ہے دوسرا حرکت کرتا ہے وغیرہ وغیرہ۔ اور نیز جس درجہ کی طاقت بلب میں ہوگی اسی درجہ کی روشنی دیتا ہے۔ اور اسی کے مطابق اس کی روشنی تیز اور کم ہوتی ہے۔ تو روشنی میں کمی بیشی اس بلب کی قابلیت، استعداد اور صلاحیت کی وجہ سے ہوتی ہے۔

بس ایسے ہی نفوس ناطقہ میں اختلاف عوارض کے اختلاف سے ہوتی ہے۔ مبدٔ فیاض کی جانب سے عوارض کا فیضان ہوتا ہے۔ جس نفس میں جتنی صلاحیت اور استعداد ہوتی ہے اپنی اپنی استعداد کے مطابق اسے قبول کرلیتا ہے۔

قولہ لان الماهیۃ: ماہیت اور عوارض میں غیریت کی یہ دوسری دلیل ہے۔

قولہ لاتستحق یعنی تقاضے ذاتی نہیں ہیں، کہ ذات کا تحقق یا اس کی بقاء اور اس کا وجود انہیں

22/2

موقوف ہو۔

قولہ والامکان العارض لانہ ما: حالانکہ ہم نے عارض مفارق فرض کیا ہے۔ یعنی نہ وہ ذات کا جزء ہے نہ ذات کے لئے لازم، کہ جن کا ماہیت کے وجود میں کوئی دخل نہ ہو۔

قولہ والقابل: چونکہ بحث یہ ہے کہ نفس ناطقہ اور بدن میں کیا تعلق ہے۔ بدن ایک مجموعہ ہے جس کے جس طرح اعضاء ہوتے ہیں۔ جن سے بدن کی ترکیب جسمانی مکمل ہوتی ہے۔ اور چیزیں ایسی ہیں جو اس بدن میں ترکیب تام کے نتیجہ میں قوتیں ظاہری اور باطنی پیدا ہوتی ہیں، تو اس مقام پر یہ سوال ہے کہ نفس ناطقہ اور بدن، نیز اس کے لوازم وعوارض میں کیا تعلق ہے۔ اور آیا نفس ناطقہ تمام ابدان میں مشترک ہے یا غیر مشترک۔ تو یہ بحث درحقیقت بدن کے حدوث کے پہلے سے تعلق رکھتی ہے۔

قولہ فحتی لم تکن: لہذا جب تک ابدان موجود نہ ہوں اس وقت تک ان کے اندر اور باہر کی صلاحیتیں اور قوتیں کس طرح موجود ہو جائیں گی۔ اس لئے نفوس ناطقہ بھی اس وقت تک وجود میں نہ آئیں گے کیونکہ سابق میں گذر چکا ہے کہ نفوس اور دیگر عوارض بدن کو لاحق ہوتے ہیں۔ جیسی بدن میں صلاحیت وقابلیت ہوگی اسی کے مطابق مبدٔ فیاض کی جانب سے ان نفوس ودیگر قویٰ کا فیضان ہوتا ہے۔

قولہ موجودۃ علی التعدد: تو نفس ناطقہ میں تعدد اور اس کا ایک دوسرے سے مختلف ہونا بدن کے وجود کے بعد ہے۔ اور بدن حادث ہے لہذا نفوس ناطقہ بھی حادث ہوں گے۔

قولہ ضرورۃ: اور بدن کے ساتھ ساتھ وجود میں آئیں گی اور جب نفوس ناطقہ حادث مع الابدان ہیں تو بدن کے ساتھ ہی ان نفوس کا وجود ہوگا اور نفوس میں اختلاف عوارض کے سبب سے ہوگا۔ اور عوارض چونکہ زید، عمر وغیرہ افراد کے مختلف ہیں۔ اس لئے عوارض کے اختلاف کی وجہ سے نفوس ناطقہ میں اختلاف ہوگا۔ اور چونکہ افراد اور ابدان میں تعدد اور تکثر ہے لہذا عوارض میں بھی کثرت ہوگی۔ اس کے ساتھ نفوس ناطقہ میں بھی تعدد اور تکثر پایا جائے گا۔ پس ثابت ہوگیا کہ اولاً بدن کا وجود ہوتا ہے پھر اس کے عوارض کا۔ پھر نفوس ناطقہ کا لحوق اور فیضان ہوتا ہے۔ اس لئے نفوس ناطقہ ابدان کے ساتھ ہوں گے اس کا مطلب ایک یہ ہے کہ جب نفوس ناطقہ بدن کے ساتھ وجود میں آتے ہیں تو بدن کے پہلے ان کا وجود نہیں ہو سکتا۔ تو معیت کے اثبات سے نفوس ناطقہ کے لئے تبعیت کی نفی ہو جائیگی

قولہ التناسخ: نفس واحد مختلف ابدان میں علی سبیل البدلیت متعلق ہونا تناسخ ہے۔ اس حجت سے اگر تناسخ کا صحیح ہونا ثابت ہوتا ہے تو ہم اس حجت کو نہیں مانتے۔ اس لئے کہ ممکن ہے کہ نفوس ناطقہ جو ہر بدن میں مختلف ہیں۔ تو نفس ناطقہ کا یہ اختلاف ان عوارض کی بنا پر ہے جو بدن سے خارج ہیں نہ عین بدن ہیں نہ جزء بدن ہیں اور نہ خارج لازم للبدن ہیں۔ بلکہ عارض ہیں اور وہ بھی مفارق اور عوارض کا ایک دوسرے سے مختلف ہونا بدن کے ساتھ متعلق ہونے سے پہلے سے ہے۔ یعنی

اختلاف عوارض مقدم ہیں اور تعلق مع الابدان اس سے موخر ہے ۔

قولہ اختلافہا : یعنی یہ کہ نفس ناطقہ ایک بدن کی دوسرے بدن سے مختلف ہوتی ہے ۔ نیز جتنے بدن موجود ہیں اسی قدر نفوس ناطقہ بھی ان کی تعداد کے موجود ہیں تو یہ بھی جائز ہے کہ ان نفوس ناطقہ میں جو باہم ایک دوسرے اس وقت میں موجود ہے یہ اختلاف ان ابدان سے پہلے رہا ہو جن ابدان کے ساتھ یہ نفوس ناطقہ موجودہ ابدان سے پہلے متعلق رہے ہوں ۔ اور اختلاف ان عوارض مفارق کی وجہ سے رہا ہو جو ان ابدان کو حاصل تھے ۔ پھر اسی طرح ان میں جو اختلاف ایک بدن کا دوسرے بدن سے رہا وہ اختلاف بھی عوارض مفارقہ کی وجہ سے ہوا ہو ۔ اور یہ عوارض مفارقہ میں اختلاف ان سے پہلے جو ابدان رہے ہوں ان کے اختلاف کی وجہ سے ہوا ہو ۔ بہرحال سوال کا یہ سلسلہ ختم نہ ہوگا بلکہ سلسلہ سوال اور عوارض مفارق اور ابدان مختلفہ لا الی نہایہ قائم ہو جائے گا ۔ اور تسلسل یا وجود لا الی نہایہ باطل ہے ۔ لہذا عوارض اور اختلاف کا لا الی نہایہ سلسلہ جاری ہونا بھی باطل ہے ۔

خلاصہ بحث یہ ہوا کہ نفس ناطقہ کا حادث ہونا اس بات پر موقوف ہے کہ تناسخ باطل ہونا دلیل سے ثابت کر دیا جائے ۔ مصنف نے اس جگہ متن میں تناسخ کے بطلان پر کوئی دلیل بیان نہیں کیا ہے ۔ جس کی وجہ یہ ہے کہ کتاب کے ختم پر تناسخ کو دلیل سے مستقل موضوع بنا کر باطل کریں گے تو جب اس بحث کو مستقلاً مصنف کو بیان کرنا تھا اسلئے اس جگہ ضمناً دلیل بیان کرنے کی حاجت نہیں ہوئی ۔

مگر اس مقام پر ایک اعتراض کیا گیا ہے کہ تناسخ کے بطلان پر خاتمہ کتاب میں جو دلیل مصنف نے بیان کی ہے وہ نفس ناطقہ کے حدوث پر مبنی ہے ۔ اس لئے طالب علمانہ اشکال یہ ہوتا ہے کہ حدوث نفس بطلان تناسخ پر موقوف ہے ۔ اور بطلان تناسخ حدوث نفس ناطقہ پر ، تو یہ توصراحۃً دور ہے اور دور باطل ہے لہذا دلیل بھی باطل ہے ۔

جواب اس کا یہ ہے کہ بطلان اور ابطال دو الگ حقیقتیں ہیں ۔ یعنی شئ کا باطل ہونا اور چیز ہے اور شئے کا باطل کرنا دوسری چیز ہے ۔ اب جواب کا حاصل یہ ہوا کہ حدوث نفس ناطقہ موقوف ہے تناسخ کے بطلان پر ۔ یعنی یہ کہ نفس ناطقہ اس لئے حادث ہے کہ تناسخ فی نفسہ باطل ہے اس لئے کہ اگر تناسخ درست اور واقع ہوتا تو نفس ناطقہ ایک بدن سے دوسرے بدن میں تبدیل ہوتی رہتی اور بدن ختم ہوتے رہتے ۔ اسی میں نفس ناطقہ کی قدامت ثابت ہو جاتی اور نفس ناطقہ کا بطلان ثابت ہو جاتا ۔

اب دوسری طرف دیکھو ، یعنی یہ کہ ابطال تناسخ حدوث نفس پر موقوف ہے ۔ یعنی یہ کہ تناسخ

تناسخ باطل ہے۔ اس وجہ سے کہ تناسخ کے نفس ناطقہ کا قدیم ہونا ضروری ہے۔ اب جب کہ نفس قدیم نہیں ہے تو تناسخ بھی درست نہیں۔ لہذا تناسخ باطل ہے۔ کیونکہ نفس ناطقہ حادث ہے تو اس کے حدوث پر تناسخ کا ابطلال موقوف ہوا۔

قولہ اذعلی تقدیر: ابطلال تناسخ پر مبنی ہونے کی دلیل یہاں سے شارح بیان کرتے ہیں۔ اس کا حاصل یہ ہے کہ تناسخ نام ہے نفس ناطقہ کا ایک بدن سے دوسرے بدن میں منتقل ہونے کا۔ مگر یہ انتقال علی البدلیت ہوتا ہے۔ جب پہلا بدن ختم ہوا تو نفس ناطقہ دوسرے بدن میں منتقل ہوگی۔ اور جب یہ دوسرا بدن بھی ختم ہوگیا تو تیسرے بدن میں منتقل ہو گی لہذا تناسخ تناسخ اگر ممکن ہوگا تو نفس واحد کے لئے کثیر بلکہ لا تعداد کی ضرورت ہوگی۔ اور اس کے ساتھ نفس ناطقہ واحدہ کا علی سبیل البدلیت تعلق ہوتا رہے گا۔ اس لئے جانب سابق یعنی ماضی کی طرف نفس کو بدن کے ساتھ متعلق کرنے کے نتیجہ میں لازم یہ آئے گا کہ نفوس ناطقہ میں اختلاف عوارض مفارق کی وجہ سے ہوا تھا۔ اور ان عوارض میں جو صلاحیت بدن کے ساتھ لاحق ہونے کی ہے وہ صلاحیت سابق بدن کی وجہ سے حاصل تھی۔ پھر سابق بدن میں اختلاف عوارض کی وجہ سے تھا اور عوارض کے اختلاف کی وجہ سے نفس ناطقہ میں اختلاف تھا۔ ایسے ہی سلسلہ بیان کسی حد پر موقوف نہ ہوگا بلکہ یہ سلسلہ جاری رہے گا جو باطل ہے۔

پھر خلاصہ یہ ہوگا کہ اس دلیل سے نفس ناطقہ کا حادث ہونا ثابت نہ ہوسکے گا پس ثابت ہوا کہ یہ دلیل اس بات پر موقوف ہے کہ پہلے تناسخ کو باطل کیا جائے تو مذکورہ دلیل ابطلال تناسخ پر موقوف ہوئی۔ لیکن متکلمین نے نفس کے حادث ہونے پر متعدد دلیل پیش فرمائے ہیں۔ لہذا وقت کا انتظار کریں۔

واللہ اعلم وعلمہ اتم۔

تمت بالخیر

۱۴۲۳ ہجری مطابق ۲۰۰۲ء

ملنے کا پتہ
مکتبہ اسلامیہ
بیرون بوہڑ گیٹ ملتان
Tel # 544913

نور الفتاح

اردو شرح

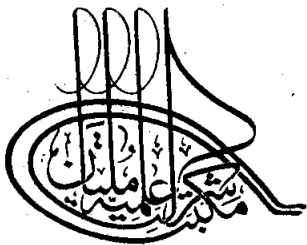
نور الایضاح

مؤلفہ

حضرت مولانا سلام الحق صاحب اسعدی المظاہری

سہارنپوری

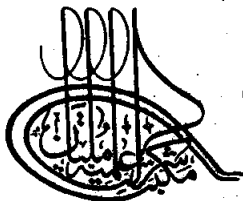
مکتبۂ شرکتِ علمیہ

بیرون بوہڑ گیٹ - ملتان فون: ۵۴۷۳۰۹

کمالین مترجم- شرح اردو جلالین

از حضرت مولانا محمد نعیم صاحب

استاذ تفسیر دار العلوم دیوبند

تفسیر جلالین شریف کی اہمیت اور مقبولیت ایک ایسی حقیقت ہے کہ جس کے بارے میں اختلاف نہیں کیا جاسکتا، عالم اسلام کا شاید ہی کوئی ایسا مدرسہ ہوگا جہاں یہ تفسیر داخل درس نہ ہو، لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ ابتک اس مقبول عالم تفسیر پر اردو زبان میں کسی درجہ پر کوئی کام نہیں ہوا تھا۔

الحمد للہ کہ اب اس تفسیری کام کا سلسلہ مکمل کر دیا گیا ہے جس میں سب سے مقدم متن جلالین شریف متن کے نیچے مکمل سلیس اردو ترجمہ ہے، اور اس کے بعد تفسیر کی مکمل تشریح، یہ تفسیر عام مسلمانوں کے لئے احکام قرآنی کو سلیس اردو زبان میں سمجھانے والا ایک نیا تحفہ ہے، طلباء کے لئے تفسیری مشکلات کا بہترین حل اور علماء کے لئے بیش بہا علمی خزانہ ہے۔ تفسیر ہذا میں مستند تفاسیر سے ماخوذ مضامین، علوم قرآنی سے متعلق دور حاضر کی اچھوتی تحقیقات، علمی لطائف اور قرآنی نکات، شان نزول اور ربط آیات، بلاغت اور اسلوب قرآن پر کامل تبصرہ، غرضیکہ یہ اہم تفسیری کتاب آج اردو تشریح کا لباس نو زیب تن کرکے بلاشبہ اردو زبان میں تفسیر کا نادر ذخیرہ بن گئی ہے

مکتبہ شرکت علمیہ

بیرون بوہڑ گیٹ ملتان فون: 547309 544913

علیٰ

اُصُولُ الشَّاشِی

تالیف

حضرت مولانا جمیل احمد صاحب سکروڈوی

اُستاذ دارالعُلوم (وقف) دیوبند

مکتبہ شرکتِ علمیہ

بیرون بوہڑ گیٹ ۔ مُلتان